Сергей Ушакин

ПОЛЕ ПОЛА

Вильнюс
ЕВРОПЕЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
2007

УДК 316.346.2
ББК 60.54
У93

Рецензент:
Литовская М.А., доктор филологических наук,
профессор Уральского государственного университета

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Еврокомиссии и Совета министров Северных стран

Ушакин С. А.
У93 **Поле пола.** – Вильнюс: ЕГУ – Москва: ООО «Вариант», 2007. – 320 с.

ISBN 978-9955-9878-6-4
ISBN 978-5-903360-06-2

Статьи данного сборника анализируют разнообразные способы символизации пола. Используя обширный материал – от современных феминистских теорий до практик постсоветского потребления, – сборник акцентирует социальную сконструированность таких категорий, как «пол» и «половая идентичность». Сборник рассчитан не только на специалистов в области социологии и антропологии пола, но и на широкую аудиторию, интересующуюся вопросами формирования идентичности.

УДК 316.346.2
ББК 60.54

ISBN 978-9955-9878-6-4
ISBN 978-5-903360-06-2

СОДЕРЖАНИЕ

Жизнь прожить – не поле перейти

СЛОВА ЖЕЛАНИЯ:
о символической антропологии пола

> Судьба человеческого субъекта принципиально связана с отношением его к знаку своего бытия… Связанный с этим знаком, субъект настолько отрешен на деле от себя самого, что это дает ему уникальную среди всех тварей возможность занять по отношению к собственному существованию позицию, представляющую собой крайнюю форму того, что мы называем в анализе *мазохизмом*, – позицию, позволяющую субъекту осознать мучительность существования.
>
> *Жак Лакан*

В центре внимания романа Леонида Костюкова *Великая страна* находится история трансформации Давида Гуренко:

> В конце девяносто седьмого Давид Гуренко сумел слегка подзаработать. Партнеры по бизнесу посоветовали ему немного расслабиться на Багамских островах. Там он сделал пластическую операцию на бровях и носу, а потом, поддавшись глупой рекламе, и переменил пол – на время, ради острых ощущений. После операции и адаптационного периода Дейла – так её теперь звали, – выворачивая на хайвей, засмотрелась на собственную аккуратную американскую грудь и вмазалась в рекламный щит[1].

Последующая, пост-рекламная, жизнь Дейлы (сменившей имя на Мэгги) развивается в Америке, – до тех пор, пока в финале не звучит выстрел. За выстрелом следует пробуждение:

> Мэгги попыталась сообразить, что произошло. Для начала ей удалось идентифицировать запах капусты. По всему судя, она находилась в одной из московских больниц. Потом она пошевелила поочередно левой и правой рукой. Правая оказалась практически здорова. Мэгги выпростала её из-под простыни и ощупала собственные щеки. На них кололась щетина. Тогда, собравшись с духом, Мэгги съездила рукой в собственную середину и, к своему ужасу, обнаружила там ненавистный мужской аппарат в его триединстве. Тут Мэгги сделала последний шаг в этом направлении и сформулировала источник слабого неприятного запаха: это было тело Давида Гуренко, куда она вновь угодила.
> Оставалось думать.
>
> <…>
>
> …В этом неопрятном теле она чувствовала себя примерно как Штирлиц в эсэсовском мундире. Пару дней она не вылезала из ванной, пытаясь

---
1 Костюков Л. *Великая страна*. М., 2002. С. 9.

отбить собственный запах. Можно было брить ноги, наконец, снова отстричь лишнее. Но дело было не в теле[2].

В ответ на попытки друзей убедить Мэгги/Дейлу/Давида в том, что все эти «воспоминания» о смене страны/пола/имени («*на время, ради острых ощущений*») есть лишь больная фантазия, плод коматозного состояния, наступившего вследствие вполне заурядного столкновения с уличным фонарем на родине,

> Мэгги прикинула, могла ли вместиться в коматозный месяц её американская эпопея. М-да. Неужели глюк?
> *Но ведь я жива. Я вижу небо. Я люблю и негодую. Моя память воспалена случившимся со мной – что мне до того, что вы в это не верите?*[3]

Эта неспособность тела детерминировать желание, это несовпадение между пережитым и выраженным служит у Костюкова общей метафорой иллюзорности привязанности – к телу, имени, стране. Показательно, что когда история становится фантомом, когда социальная неопределённость оказывается постоянным условием существования, именно пол, точнее – идея *возможной* половой идентичности, служит тем фундаментом, который способен произвести необходимый стабилизирующий эффект. Даже несмотря на очевидную *чужеродность* тела, «воспалённая» память о том, чего, возможно, никогда не было, служит опорой, помогающей пережить противоречия реальности.

При всём гротеске и иронии *Великая страна*, на мой взгляд, довольно точно отразила суть идей, находившихся в центре антропологических дискуссий конца XX в. Прежде всего: несмотря на свою эфемерность и условность, пол остаётся тем необходимым допущением, тем иллюзорным онтологическим крючком, на который рано или поздно вешается картина мира[4]. Но, сохраняя свою идентификационную и упорядочивающую функцию, пол при этом утрачивает, так сказать, свою физиологическую данность. Точнее, физиологическая «данность» приобретает статус «довеска», своего рода «приложения», которое хоть и вносит оп-

---

2 Костюков Л. *Великая страна*. М., 2002. С. 255, 258.

3 Там же. С. 259.

4 См., например: Sherry Ortner and Harriet Whitehead, eds. *Sexual Meaning: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981; Jane Fishburne Collier and Sylvia Yanagisako, eds. *Gender and Kinship: Essays Towards a Unified Analysis*. Stanford: Stanford University Press, 1987; Peggy Reeves Sanday and Ruth Gallagher Goodenough, eds. *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990; Rosalind Morris. All Made Up: Performance Theory and the New Anthropology // *Annual Review of Anthropology*. 1995. Vol. 24. P. 567–592; Moore Henrietta L. *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*. Oxford: Polity Press, 1994; Rosalind Morris. All Made Up: Performance Theory and the New Anthropology // *Annual Review of Anthropology*. 1995. Vol. 24. P. 567–592; Sherry Ortner. *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press, 1996.

ределенные коррективы в поведение («источник слабого неприятного запаха»), но оказывается не в состоянии сколько-нибудь значительно изменить «память, воспаленную случившимся». Реальность *воспоминаний* об опыте оказывается существеннее реальности самого *опыта*. Или, чуть иначе, восприятие реальности – т.е. способность перевести пережитое на язык образов и представлений, имеющих некое символическое основание и определенную культурную значимость, – с *опытом* реальности становится связанным лишь косвенно. Воображение, как справедливо отмечает Юлия Кристева, оккупирует все более значимое место в жизни человека: выступая механизмом трансформации травм, противоречий, агрессии и т.п., воображение оказывается «местом реализации иных форм свободы»[5].

Такое усиление роли воображения позволило сделать предсказуемый логический шаг, имевший, однако, далеко идущие последствия. Действительно, если поведение индивида или группы определяется не только условиями существования, но и теми символическими средствами, с помощью которых эти условия существования становятся достоянием конкретной памяти и/или воображения, то изменение навыков «образной деятельности», соответственно, позволяет оказывать влияние и на само поведение, и на условия существования реальных индивидов в «воображаемых сообществах». Важным оказался и ещё один вывод. Тезис об условности связи между миром вещей и его образным отражением привлек внимание к тому, что господство многих социальных институтов, норм и/или механизмов во многом обеспечивается беспрерывным воспроизводством интерпретационных практик, в которых этим институтам, нормам и/или механизмам традиционно отводится центральное место. Символы господства, таким образом, стали восприниматься не только в качестве необходимого, но нередко и в качестве достаточного условия социального господства.

Акцент на роли символической «надстройки» вовсе не означал возврата к традициям идеализма. Суть этого акцентирования – в признании того, что знак, образ или представление давно и прочно стали неотъемлемой частью производства и циркуляции *материальных* ценностей. Осознание возросшей роли символического капитала в социальных процессах имело непосредственное воздействие и на понимание сути групповой и индивидуальной идентичности. Попытки «заземлить» смысл идентичности в специфическом (возрастном, половом, классовом и т.п.) *опыте* стали вытесняться стремлением рассматривать идентичность как следствие набора выразительных средств, доступных в данном месте в данное время. Идентичность утратила некий сущностный характер, оказавшись лишь отражением символической грамотности индивида.

5 См.: Kristeva Julia. Europhilia, Europhobia // *Constellations*. 1998. Vol. 5. No 3. P. 331.

Большинство этих выводов давно стало своеобразным «общим местом» направления, получившего название *символической антропологии*. С конца 1960-х гг. два крупнейших представителя этой школы – Клиффорд Гирц и Виктор Тёрнер – предложили последовательную исследовательскую программу, значительным образом изменившую понимание роли и места культуры в изучении индивидуального и группового поведения[6]. Культура стала трактоваться не как совокупность *моделей поведения* (обычаи, привычки, традиции), но как набор *механизмов для контроля* за поведением (планы, рекомендации, правила, инструкции)[7]. Исследовательский акцент, иными словами, был перенесен с этнографических *практик* на те символические механизмы, благодаря которым эти практики приобрели свою форму. Символы – слова, звуки, жесты и т.п. – стали играть роль знаков, регулирующих отношения в обществе. Однако в отличие от традиционного семиотического анализа ключевым в символической антропологии стали не попытки расшифровать изначальный – *предписывающий* – смысл того или иного социального знака, но стремление проследить, так сказать, жизнь этого знака в поле социальных отношений[8]. Переход от статики семиотического анализа к прагматике символических операций позволил видеть в символе не просто хранилище смыслов, но и активную «положительную силу», участвующую в изменениях социального поля[9].

Это признание «общественной роли» символа в конечном итоге заставило пересмотреть и его внутреннюю структуру. «Хрестоматийный», общедоступный смысл символа («смысловое содержание») был дополнен ещё двумя компонентами. *Операционный* смысл символа включил в себя структуру и состав групп, в той или иной форме использующих данный символ на практике. В свою очередь, *позиционный* смысл привлек внимание к месту данного символа в ряду других символов, доступных данному сообществу[10]. Таким образом, исходный, нормативный смысл символа был подвергнут перекрестному воздействию: особенности повседневного использования обозначили несоответствия между «словарным» толкованием символа и его действительным употреблением, а соотношение *между* самими символами дало возможность проследить иерархию их востребованности и/или доступности.

---

6 Краткий обзор см.: Sherry B. Ortner. Theory in Anthropology Since the Sixties // *Comparative Studies in Society and History*. 1984. Vol. 26. No 1. P. 128–132;

7 См.: Geertz Clifford. The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man // Geertz C. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973. P. 44–45.

8 См. специальный номер журнала *Representation*, посвященный наследию Гирца: The Fate of «Culture»: Geertz and Beyond // *Special Issue of Representation*. 1997. Vol. 59.

9 См.: Turner Viktor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press, 1967. P. 44–46.

10 См. подробнее: Ibid. P. 50–51.

Статьи, вошедшие в данный сборник, во многом следуют этим идеям символической антропологии. В разных контекстах и с помощью разных теоретических подходов я попытался понять, как образы и знаки «пола» используются для осмысления представлений, действий или идентичностей. Оставив традиционную увязку «пола» с сексуальностью за рамками своих исследований, я хотел проследить, как символы «пола» структурируют, например, массовые представления о потреблении или индивидуальные практики страданий. Ещё одной важной темой собранных здесь статей стал анализ «пола» как исследовательской категории: следуя общему принципу, я хотел не столько установить финальный смысл этой категории, сколько продемонстрировать «жизнь» этой категории в разных теоретических контекстах.

Вместе с тем моя версия символической антропологии существенным образом отличается от тех основ, что были заложены почти сорок лет назад антропологами Америки. Общий интерес к системному и структурному аспектам культуры, столь сильно определивший (пост-парсоновские) построения Гирца или (пост-дюркгеймовские) интерпретации Тёрнера, в моих исследовательских конструкциях оказался если не вытесненным, то в значительной степени потесненным постструктуралистской критикой 1980–1990-х., поставившей под сомнение сам факт системности знаковых «систем»[11]. Под напором деконструктивизма 1990-х смыслообразующая функция знаковых систем казалась всё призрачнее, а их регулирующее воздействие – всё слабее. Утратив внутреннюю связь, символические системы координат, так сказать, распались на множество разрозненных символов. Принципы логической последовательности уступили место логике рядоположенности. Пространственная и стилистическая близость пришла на смену структурным «закономерностям». Монтаж фрагментов взял на себя функции сюжета.

Сформулирую чуть иначе: существенным последствием переоценки роли и характера взаимоотношений между сферой Символического и сферой Реального, начатой антропологами 1960-х и активно продолженной феминистской критикой культуры и постструктуралистскими исследованиями языка 1980–1990-х гг., стал своеобразный нормативный скептицизм, определённая дистанцированность по отношению к конструкциям, претендующим на статус «общей» картины мира (языка, класса, нации и т.п.). Примеры принципиального разрыва между телом, идентичностью и социальным контекстом, опыт одномоментного существования в нескольких несовпадающих плоскостях, подробно отра-

[11] См., например: George E. Marcus, Michael Fischer, eds. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in The Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press, 1986; James Clifford, George E. Marcus, eds. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986; Nicholas B. Dirks, ed. *In Near Ruins: Cultural Theory at the end of the Century*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998.

женные в *Великой стране* Костюкова, лишь удачно «перевели» на язык сюжетных клише идею об отсутствии «главного», «данного», «изначально присущего» *стержня*, способного свести воедино – гармонизировать – разрозненные элементы жизни человека и общества. Базовые «истины» утратили свою интерпретационную силу, а распавшиеся метафизические «скрепки» лишь обнажили ситуацию, суть которой хорошо сформулировал полвека назад Жак Лакан:

> Положа руку на сердце и оставив в стороне выдумки, нельзя не признать, что нет ничего более знакомого нам, нежели ясное ощущение, что поступки наши не только в мотивах своих ни с чем не сообразны, но и в глубине своей не мотивированы вовсе и от нас самих принципиально отчуждены[12].

Решающим в данном случае является даже не столько сам апофеоз беспочвенности принципиально отчужденного существования, сколько его последствия, связанные с необходимостью формировать *привычки сосуществования* с «полнейшим внутренним хаосом»[13] независимо от того, был ли этот хаос вызван «преодолением самоочевидностей», о котором, например, не уставал повторять в начале XX в. Лев Шестов[14], или он стал отражением «травматической дезориентации», вызванной коллапсом реально существующего социализма в конце прошлого столетия[15].

В итоге в обществоведческих дебатах последних двадцати лет общее желание понять принципы деятельности символов, обусловленное признанием закономерности отсутствия *фундаментальной* мотивации, с одной стороны, и стремлением примириться с неспособностью имеющихся систем нормативных координат регулировать индивидуальное поведение («*Неужели глюк? Но ведь я жива!*»), с другой, отразилось в постепенном смещении акцентов аналитики общественного развития с *глубины* процессов производства на *поверхность* процессов потребления знаков. Напомню, что в 1979 г., шесть лет спустя после того, как американский социолог Даниел Белл громко заявил о том, что «обществу производства» товаров неумолимо приходит на смену «постиндустриальное общество», основанное на оказании/потреблении услуг, и потому – на неизбежной «игре между индивидами»[16], французский философ Жан Бодрийяр опубликовал небольшую книгу манифестов под

---

12 Лакан Ж. *Семинары. Книга 5. Образование бессознательного (1957/1958)* / пер. А. Черноглазова. М., 2002. С. 53.

13 Шестов Л. *Апофеоз беспочвенности*. М., 2000. С. 10.

14 Шестов Л. Преодоление самоочевидностей. (К столетию со дня рождения Ф.М. Достоевского) // Шестов Л. *Сочинения*. Т. 2. С. 25–97.

15 Žižek S. *Tarrying with the negative: Kant, Hegel, and the critique of ideology*. Durham, 1993. P. 232.

16 Bell D. *The coming of post-industrial society: a venture in social forecasting*. New York, 1973. P. 127.

названием *Соблазн*. И хотя риторика и формы аргументации Бодрийяра не имели ничего общего с политико-экономической футурологией Белла, выводы исследователей сводились, в общем, к одному и тому же: к возрастающей роли *условности* в жизни современного общества, к той самой «игре между индивидами», которая, сохраняя ощущение ирреальности и видимости происходящего («*неужели глюк*?»), тем не менее позволяет испытывать удовольствие от её процесса («*я люблю и негодую*»). В отличие от Белла основным объектом своего анализа Бодрийяр выбрал не столько особенности циркуляции капитала, сколько особенности циркуляции желания в «обществе услуг», точнее – постепенное вымывание желания, постепенную подмену желания соблазном. Как отмечал философ:

> Для соблазна желание – миф. Если желание есть воля к власти и обладанию, то соблазн выставляет против нее равносильную, но симулированную волю к власти: хитросплетением видимостей возбуждает он эту гипотетическую силу желания и тем же оружием изгоняет. ... Обольстительница... выживает... как раз потому, что остаётся вне психологии, вне смысла, вне желания. Людей больше всего убивает и грузит смысл, который они придают своим поступкам – обольстительница же не вкладывает никакого смысла в то, что делает, и не взваливает на себя бремя желания. Даже если она пытается объяснить свои действия теми или иными причинами и мотивами, с сознанием вины либо цинично, – всё это лишь очередная ловушка...[17]

Лишённый отягчающего груза глубинных мотиваций, находящийся за пределами поля запретов и санкций, соблазн – в отличие от желания – сиюминутен и контекстуален, провоцируя «внезапный порыв», «временное помутнение», «сиюминутный сбой», «столкновение» отлаженной машины повседневного поведения с очередным «рекламным щитом». Не имея собственной «индустрии производства», собственного, так сказать, *базиса*, соблазн целиком вторичен, паразитируя на сложившихся знаках и ритуалах. Не скрывая (и не открывая) своей сущности, соблазн нацелен лишь на то, чтобы вызвать ответ, от-зыв, иными словами, – от-клонение («*на время*») от уже сложившейся траектории.

Как неоднократно отмечает Бодрийяр, было бы ошибочно отождествлять соблазн с операцией противостояния или противопоставления, которая молчаливо указывает на наличие иной – автономной или альтернативной – системы ценностей и цен. Скорее, соблазн призван обозначить то одномоментное присутствие «проверки» и «пробы», «дознания на деле» и «прельщения», которые так удачно сплавились в русском слове «*искушение*»[18]. Речь, таким образом, идёт о соблазне как за-

[17] Бодрийяр Ж. *Соблазн* / пер. с фр. А. Гараджи. М., 2000. С.157, 158–159.

[18] «*Искушение*... – состояние искушаемого, само дело, предмет, чем искушают или что искушает; пора, время, срок, когда кто искушается; испытания, дознание на деле, соблазн, прельщение. *Искус* – опыт, проба, попытка».

кономерном продукте самой системы нормативных координат, (вера в) устойчивость существования которой и обеспечивается синонимичностью «дознания» и «прельщения». Или, чуть в другой форме, – речь идёт об эффекте стабильности системы, достигнутом при помощи семантико-морального сращивания «испытания» и «совращения», с одной стороны, и одномоментного выведения этого «испытания/совращения» за рамки допустимых явлений – с другой. Вопрос в том, что происходит, когда «*испытание-как-совращение*» становится естественной частью *открытого* функционирования системы.

Дисфункциональная система нормативных координат в данном случае – это, разумеется, система полового деления, т.е. система распределения власти и желания, обусловленная половым различием. Как писал Бодрийяр: «Нет на сегодня менее надёжной вещи, чем пол, – при всей раскрепощённости сексуального дискурса... Стадия освобождения пола есть также стадия его индетерминации. Нет больше никакой нехватки, никаких запретов, никаких ограничений: утрата всякого референциального принципа...»[19].

Попытка Бодрийяра заменить в *Соблазне* онтологию пола прагматикой даже не полового *поведения* – т.е. цепи последовательных действий и поступков, – а прагматикой полового *акта*, важна с точки зрения той взаимосвязи, которую философ видит между «индетерминацией», т.е. неопределённостью и неопределимостью, пола, с одной стороны, и желанием – с другой. *Видимость* полового различия логически завершается половым *безразличием*: «музыки не надо, есть граммофон», как писал, – правда, по другому поводу – Василий Васильевич Розанов[20]. Желание подменяется соблазном. Точнее, соблазн возникает в ответ на *желание желать*, в ответ на попытки ощутить вновь структурирующую силу *отсутствия* неких фундаментальных качеств, объектов или отношений. Цель этих попыток реанимировать желания, однако, не столько в конечном обладании тем, что временно недоступно, сколько в телеологическом – направляющем и регулирующем – эффекте, который негативная идентификация способна произвести.

И все же. Соблазн подобных теоретических конструкций во многом остался утопическим. Многочисленные социальные движения, строящиеся на базе той или иной половой идентичности, еще раз подтвердили преждевременность тезиса о том, что пол – как идентификационный механизм – утратил свою смыслообразующую функцию[21]. Судя по

См. подробнее: Даль В.И. *Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т*. Т. 2. М., 1999. С. 52; Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка. В 4 т*. Т. 2. М., 2003. С. 431–432.

[19] Бодрийяр Ж. *Соблазн*. С. 31.

[20] Розанов В.В. *Мимолетное* / Собр. соч. под общей редакцией А.Н.Николюкина. М., 1993. С. 14.

[21] Carver T., Mottier V., eds. *Politics of sexuality: identity, gender, citizenship*. London, 1998; B. Ryan, ed. *Identity politics in the women's movement*. New York,

всему, «освобождение пола» привело не столько в тупик его индетерминации, о котором с такой настойчивостью говорил в 1970-х Бодрийяр, сколько к приватизации форм его проявления. «Индетерминация пола» оказалась итогом нормализации разнообразных «половых диалектов», на которые распалась некогда всеобщая «языковая норма». Итогом подобной «либерализации» нередко становится вполне традиционное стремление совместить логику тела с логикой желания, стремление добиться совпадения «анатомического» и «социального», «природного» и «биографического»[22]. Вопреки Бодрийяру, объектом симуляции в контексте данной пост-постиндустриальной «либерализации» оказывается не столько желание, сколько само тело: «анатомия» и «природа» прочно обрели статус фантазий и условностей.

Впрочем, важность модели желания, озвученной Бодрийяром, заключается не в степени её соответствия реальным практикам реальных людей. Её значимость в той логике интерпретации, которая позволила определенным образом завершить многолетнюю историю аналитики желания, начатую Зигмундом Фрейдом. Целенаправленная локализация желания в сфере знаков, предпринятая Бодрийяром, последовательное вскрытие символической – т.е. замещающей, отсылающей, демонстрирующей отсутствие – природы желания, во многом стали возможны как последствие изначальной – фрейдовской – аналитической процедуры, в ходе которой монолит «*полового влечения*» превратился в своеобразный треугольник отношений. «Половой инстинкт» оказался сложной психосоциальной конструкцией, сводящей воедино *объект* желания (*кто/что*?), *цель* желания (*зачем*?) и социальные *нормы*, регулирующие процесс реализации желания (*как*?)[23]. Расщепление этого треугольника, автономизация его «сторон», собственно, и определили суть попыток понять и условия возникновения желания (*почему*?), и формы его проявления.

Аналитическая модель Фрейда, обозначив векторы (*кто/что?зачем?как?*), результатом которых является желание, в течение длительного времени ограничивалась проблематикой *объективизации* желания, то есть особенностями конструирования того выбора, того репертуара «объектов», который и придавал желанию нормативную устойчивость, выступая его своеобразным материальным «якорем». Соб-

2001; Rimmerman C. A. *From identity to politics: the lesbian and gay movements in the United States*. Philadelphia, 2002; Bayard de Volo L. *Mothers of heroes and martyrs: gender identity politics in Nicaragua, 1979-1999*. Baltimore, 2001; Brown W. *States of injury: power and freedom in late modernity*. Princeton, 1995.

[22] См., например: Здравомыслова Е., Темкина А. Российская трансформация и сексуальная жизнь // *В поисках сексуальности*: Сб. статей /под ред. Е. Здравомысловой и А. Темкиной. СПб., 2002. С. 9.

[23] Фрейд З. Три статьи по теории сексуальности // Фрейд З. *Основной инстинкт* / сост., предисл. П.С. Гуревича. М., 1997. С. 15–122.

ственно, попытки классического фрейдизма поставить под сомнение традиционную типологию «здоровых» и «нездоровых» желаний и есть не что иное, как подробная критика перечня возможных «отклонений в *отношении сексуального объекта*»[24].

Расширение диапазона возможных «объектов желания» и демонстрация исторической обусловленности ограничивающих «норм», т.е. доказательство тому, что *направленность* желания – его «прямолинейность» или «отклонённость» – есть лишь следствие сложившихся социальных и исторических возможностей, предпринятая Фрейдом и его последователями, при этом молчаливо оставляли в тени общую предпосылку о том, что целью желания является его *удовлетворение* – или путем «обладания» тем или иным объектом, или в процессе «снятия напряжения» с помощью этого объекта. Этнография сексуальных и дискурсивных практик, осуществлённая позднее Мишелем Фуко, в значительной степени позволила не только акцентировать историзм отношений между *объектом* желания и господствующей *нормой*, но и обратить внимание на роль *объекта* в производстве *удовольствия*. Генеалогия практик «*использования* удовольствий» дала возможность вывести проблематику желания за пределы дихотомии «наказание/поощрение» и обратиться к *технологии производства эмоций*, цементирующих привязанность к тому или иному объекту: структурное место «нормы» заняло «удовольствие»[25].

Переход от социальной критики сексуальных нормативов к эстетико-этическим аспектам сексуального удовольствия, предложенный М. Фуко, однако не изменил материальной, так сказать, заинтересованности объектной модели желания. Хотя выбор «человека желающего»[26] значительно расширился, суть желания совпала с бесконечными попытками добиться безупречной хореографии предметов и людей, вовлеченных в поле сексуальных практик[27]. Желание оказалось *желанием стиля*, т.е. желанием тщательно организованного – упорядоченного и дисциплинированного – распределения *поступков и вещей* во времени и пространстве[28].

---

24 Фрейд З. Три статьи по теории сексуальности. С. 19 (курсив мой. – *С.У.)*.

25 См., например: Appadurai A. Consumption, duration and history // Appadurai A. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization.* Minneapolis, 2000. P. 66–88; Gay P. *Pleasure wars. The bourgeois experience: Victoria to Freud.* New York, 1998.

26 Фуко М. Использование удовольствий. Введение // Фуко М. *Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности* / пер. С. Табачниковой. М.,1996. С. 273.

27 См., например: Stoler A. L. *Race and the education of desire: Foucault's History of Sexuality and the colonial order of things.* Durham, 1995; Porter R., Teich M., eds. *Sexual knowledge, sexual science: The history of attitudes to sexuality.* Cambridge, 1994; Boscagli M. *Eye on the flesh: fashions of masculinity on the early twentieth century.* New York, 1996.

28 См. подробнее: Foucault M. *The use of pleasure. History of sexuality.* Vol. 2. New

Материализм *объектной модели желания* во многом удалось преодолеть представителям иного направления, сфокусировавшегося не столько на *ориентации* желания, сколько на самой возможности его *артикуляции*. Работы Жака Лакана и Юлии Кристевой продемонстрировали, как под воздействием языка – понятого и как система различий, и как совокупность речевых практик – происходит «постоянная подтасовка, а то и полная перелицовка» человеческого желания означающим[29].

Потребность сформулировать желание с помощью усвоенных означающих, – т.е. необходимость *вписать* желание в доступные и понятные структуры знаков, слов и предложений, – как и любой акт фильтрации, с неизбежностью устанавливает барьер, проводит черту между тем, что поддаётся выражению, и тем, что остаётся вне его. Этот процесс вынужденной дифференциации между *выражаемым* и *выраженным*[30], между «руслом смысла» и «руслом знака»[31], не только совпадает с процессом отчуждения желания означающим, но и с процессом осознания принципиальной невозможности желания иметь *собственное* желание. Поскольку сформулированное желание есть повторение выученных слов, которые человек находит «готовыми», постольку желание есть всегда «*желание Другого*»[32]. Именно эта «заимствованная» природа желания позволила Лакану сделать следующий логический шаг и заявить об «*эксцентричности* желания по отношению к любому удовлетворению», о «*блуждании желания*», связанном с (не)возможностью успеха в поиске адекватной формы его выражения и, соответственно, удовлетворения. Желание в итоге оказывается родственным страданию[33].

Двусмысленность идеи о «*желании как желании Другого*», неоднократно подчеркиваемая Лаканом, отражает структурную двусмысленность самого означающего. Придавая желанию форму знака, означающее встраивает его в *цепочку* означающих и тем самым задает траекторию скольжения вдоль этой цепи – от одного объекта желания к *другому*: условно говоря – от смены страны – к смене формы бровей, носа, пола и имени (у Давида Гуренко). Скольжение это, однако, имеет и ещё один аспект – *желание Другого* становится поиском, обращением, апелляцией к той инстанции («Другой»), которая своим ответом способна проявить *смысл* этого скольжения: так «глюк» обретает значение в контексте «воспалённой памяти». Или, в формулировке Лакана:

York, 1990; см. также: Certeau M. de, Giard L., Mayol P. *The practice of everyday life.* Vol. 2. Minneapolis, 1998; Bourdieu P. *Distinction: a social critique of the judgment of taste.* Cambridge, 1984.

29 Лакан Ж. *Семинары. Книга 5…* С. 292.

30 См.: Kristeva J. *Revolution in poetic language.* New York, 1984. Ch.1; Kristeva J. *New maladies of the soul.* New York, 1995. P.103–114.

31 Лакан Ж. *Телевидение.* М., 2000. С.17.

32 Лакан Ж. *Семинары. Книга 5…* С. 468.

33 См.: Там же. С. 393.

«…на подступах субъекта к собственному желанию посредником его выступает Другой. Другой как место речи, как тот, кому желание адресуется, становится также и местом, где желанию предстоит открыться, где должен быть открыт подходящий способ его сформулировать»[34].

Логика «соблазна» Бодрийяра – как и логика «глюка» Костюкова – показывает, что происходит с желанием, когда подобное герменевтическое посредничество Другого оказывается невостребованным, когда надежды, связанные с поиском истины *по ту сторону* принципа наслаждения (Фрейд), знания (Фуко) или языка (Лакан), утрачены и Другой, с его набором метафизического и аналитического инструментария, воспринимается как неотъемлемая часть всё той же системы знаков, как её закономерный продукт[35]. Уточняя известную фразу Достоевского, Лакан так суммировал суть этой ситуации: «…если Бог умер, не позволено уже ничего…»[36]. Устранение конечной инстанции, таким образом, ведет не столько к снятию запретов, ограничивавших выбор, сколько к устранению самого принципа различения, наделяющего объекты неравной притягательностью, принципа, позволявшего провести черту между желанием и его удовлетворением, между реальностью и имитацией. С(т)имулируемое инъекциями соблазна или фантазма, *желание желать* становится естественным условием существования в ситуации, когда проблема выбора – это не столько проблема морали, сколько вопрос о стиле жизни[37].

***

Этот краткий обзор интерпретационных моделей желания – от «объектов желания» к «желанию Другого», а от него – к «желанию желать»[38] – создаёт определенный теоретический контекст для статей

---

34 Лакан Ж. *Семинары. Книга 5…* С. 470.

35 Подробнее см.: Усманова А. Репрезентация как присвоение: к проблеме существования Другого в дискурсе // *Топос*. № 1 (4). 2001. С. 50–66.

36 Лакан Ж. *Семинары. Книга 5…* С. 575. Ср. у Льва Шестова: «Идея хаоса пугает людей, ибо почему-то предполагается, что при хаосе, при отсутствии порядка, нельзя жить. Иначе говоря, на место хаоса подставляется не совсем, с нашей точки зрения, удачный космос, то есть всё же некоторый порядок, исключающий возможность жизни… Хаос вовсе не есть ограниченная возможность, а есть нечто прямо противоположное: т.е. возможность неограниченная» (Шестов Л. Дерзновения и покорности // Шестов Л. *Сочинения в двух томах*. Т. 2. М., 1993. С. 233).

37 См.: Жижек С. Страсти реального, страсти видимости // Жижек С. *Добро пожаловать в пустыню Реального* / пер. А. Смирного. М., 2002. С. 17–18.

38 Подробнее на эту тему см.: Лакан Ж. *Семинары. Кн.2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. (1954/55)* / пер. С. Черноглазова. М., 1999. С. 249–394; Butler J. *The subject of desire: Hegelian reflections in twentieth-century France.* New York, 1999; Copjec J. *Read my desire: Lacan against the historicists.* Cambridge, 1994; Felman S. *Jacques Lacan and the adventure of insight: psychoanalysis in contemporary culture.* Cambridge, 1987; Kristeva J. *Desire in language: a semiotic approach to literature and art.* New York, 1980;

сборника, написанных и опубликованных в течение последних десяти лет. Часть текстов была опубликована в качестве предисловий к сборникам статей, ещё одна – в виде рецензии. Однако подавляющая часть статей была своеобразной реакцией, полемическим откликом на очередную попытку отечественного обществоведения «решить» «половой вопрос»[39]. В отличие от многих специалистов по «гендерным исследованиям» я считал (и продолжаю считать), что ревизия содержательного наполнения (символов) «пола» с неизбежностью должна включать в себя анализ символических практик, увязанных с этим понятием и явлением. Полезность западных теоретических подходов виделась мне вовсе не в их возможности произвести на свет отечественный объект исследования, напоминающий по виду зарубежный «гендер». Напротив, мне казалось, что знакомство с современной зарубежной теорией даст возможность несколько «прочистить» отечественную аналитическую оптику, помутневшую от безраздельного господства ортодоксального марксизма. Как для того, чтобы увидеть в поле «пола» те процессы, отношения или события, которые традиционно находились за пределами поля зрения. Так и для того, чтобы расширить сами границы этого поля «пола». Пересечение антропологии, психоанализа и постструктурализма позволяет, на мой взгляд, не только акцентировать социальную сконструированность пола – а также нации, класса, возраста и т.п., – но и объяснить, почему, несмотря на свою «социальную сконструированность», эти категории и идентичности, эти объекты и практики, эти слова и символы продолжают оказывать столь мощный мобилизующий эффект. Насколько удачными оказались мои попытки – судить читателю. Мне же хотелось бы выразить свою признательность всем тем, кто спровоцировал меня на эти попытки.

Принстон,
январь 2007 г.

Salecl R., Žižek S., eds. *Gaze and voice as love objects*. Durham, 1996; Žižek S. *Looking awry: An introduction to Jacques Lacan through popular culture*. Cambridge, 1991; Žižek S. *Organs without bodies: on Deleuze and consequences*. New York, 2004.

39 *Потолок пола*. Сб. статей / под ред. Т. Барчуновой. Новосибирск, 1998; *Женщина не существует: современные исследования полового различия* / под ред. И. Аристарховой. Сыктывкар, 1999; *Женщина. Гендер. Культура*. Отв. ред. З. Хоткина, Н. Пушкарева, Е. Трофимова. М.: МЦГИ, 1999; *Женщина и визуальные знаки* / под общей ред. А. Альчук. М., 2000; *Гендерная история: Pro et Contra* / под ред. М. Муравьевой. Санкт-Петербург, 2000; Ярская-Смирнова Е. *Одежда для Адама и Евы: очерки гендерных исследований*. М., 2001; *Гендерный конфликт и его репрезентация в культуре: Мужчина глазами женщин*. Екатеринбург, 2001; *Гендерные истории Восточной Европы* / под ред. Е. Гаповой, А. Усмановой, А. Пето. Минск, 2002; *В поисках сексуальности*. Сб. статей / под ред. Е. Здравомысловой, А. Темкиной. СПб., 2002; Кон И. *Мужское тело в истории культуры*. М., 2004.

I

ОТ ПОЛУ... ДО ПОЛИ...

ПОСЛЕ МОДЕРНИЗМА:
язык власти или власть языка

> Весь ужас в том, что никто, решительно никто из ныне живущих, по-видимому, сам не в силах долго выносить мысли о возможности иного миропонимания. Каждый раз, когда ему приходит на ум, что современные истины всё же суть только истины своего времени и что наши «убеждения» могут быть столь же ложны, как и верования самых отдаленных предков наших, ему самому начинает казаться, что он покинул единственно правильный путь и прямо идет к ненормальности.
>
> *Лев Шестов*

К ситуации, сложившейся «вокруг» постмодернизма, слова Л. Шестова относятся как нельзя лучше. А. Солженицын, например, отзывается о постмодернизме как о «натужной игре на пустотах» и говорит о «безжизненности» его перспектив[1]. К. Норрис, влиятельный профессор из Уэльса, с завидным упорством из книги в книгу пытается ответить на вопрос: «В чем же не прав постмодернизм?» – и прямо ставит ряду европейских и американских философов диагноз: «постмодернистско-прагматическое недомогание»[2]. Ему практически дословно вторит кандидат искусствоведения из Ярославля, призывая преодолеть «историческую немощь», ставшую следствием «житейского запора»[3]. Тем временем *Закусочные Макдоналдса* всё более и более удачно вписываются в уличное пространство Москвы, не становясь от этого менее прибыльными, а «мировой лидер» по производству новостей *CNN* неумолимо покоряет один плацдарм за другим: информационный продукт компании, доступный отныне пользователям мировых компьютерных сетей (World Wide Web), позволяет любому стать создателем «собственного» образа мира, построенного, разумеется, из «информационных кубиков» *CNN*. Похоже, при этом ни *CNN*, ни *Макдоналдс*, ни сотни других экономических, эстетических, политических и т.д. проявлений постмодернизма не нуждаются ни в особом признании, ни в санкционировании с чьей бы то ни было стороны. Они есть, они здесь, и им этого достаточно.

1 Солженицын А. Ответное слово на присуждение литературной награды Американского национального клуба искусств. Нью-Йорк. 1993. 19 января // *Новый мир*. 1993. № 4. С. 5.

2 Norris Ch. *What's Wrong with Postmodernism. Critical Theory and the End of Philosophy*. Baltimore, 1990; Norris Ch. *The Truth about Postmodernism*. Oxford, 1993.

3 Ермолин Е. Примадонны постмодерна, или Эстетика огородного контекста // *Континент*. № 84. С. 416–417.

В 1982 г. французский философ Ж.-Ф. Лиотар, отвечая на вопрос: «Что мы называем постмодерном?», – так описал современную «бытовую» культуру: «Ты слушаешь рэгги и смотришь вестерн, обедаешь в Макдоналдсе, а ужинаешь в ресторане, предлагающем местную кухню; в Токио ты пользуешься парижскими духами и одеваешься в ретростиле в Гонконге». Эта «нулевая степень» культуры[4], заключающаяся не в *создании* новых стилей, продуктов и произведений, а в новой *комбинации* уже имеющихся, помимо всего прочего, демонстрирует один примечательный факт: новые формы личного потребления, носящие глобальный характер, постепенно сводят на нет феномен *мононациональных* культур, превращая их в культуры калейдоскопного типа, где ограниченное количество элементов дает практически неограниченное количество сочетаний. Чем больше цветных стеклышек в калейдоскопе, тем разнообразнее возможные вариации.

Понятно, что теория, взявшаяся описывать ситуацию тотальной эклектики, вряд ли может быть менее эклектичной, чем предмет её исследований. Именно поэтому, несмотря на громадное количество монографий, сборников и журнальных статей, посвященных исключительно анализу проблем постмодернизма, сущность этого явления не становится менее расплывчатой. Как уверяют «специалисты» по постмодерну – и не станет.

В рамках данной статьи я остановлюсь лишь на одном аспекте философии постмодернизма, разработанном в теории дискурса[5], а именно на роли языка в том процессе, который принято называть «формированием личности». По мере освещения основных положений теории дискурса кратко изложу выводы исследователей, оказавших важнейшее влияние на формирование философии постмодерна вообще и данной теории в частности.

Постмодернизм как стиль

Начать, видимо, необходимо с истории самого термина. Согласно данным английского искусствоведа Б. Тэйлора, право авторства на термин «постмодернизм» принадлежит двум исследователям: историку искусства Л. Стейнбергу и историку архитектуры Ч. Дженксу[6]. В 1970-х гг. независимо друг от друга они стали использовать термин

---

4 Lyotard J.-F. *The Postmodern Explained. Correspondence 1982–1985*. Minneapolis, 1992. P. 8.

5 Согласно Дж. Фиске, *дискурсом* называется организация языка вне пределов предложения, «расширенное» использование языка. «Дискурс есть язык, или система образов (representation), сформированный обществом в целях распространения связного набора смыслов по поводу определенной темы» (Fiske J. *Television Culture*. London, 1987. P. 14).

6 Talor B. *Modernism. Post-Modernism. Realism: a Critical Perspective for Art*. Hampshire, 1987. P. 40–42.

«постмодернизм» (правда, в разном написании) для характеристики конкретных художественных стилей. В 1972 г. Стейнберг, комментируя работы Р. Раушенберга и Э. Уорхола, заметил, что картины этих художников представляют собой образы образов. По мнению критика, подобный подход имел по крайней мере две предпосылки: во-первых, авторская версия реальности не претендовала на какое-либо сходство с самой реальностью, а во-вторых, несмотря на видимое неправдоподобие своей версии реальности, художник шел на использование всех доступных средств для реализации своего опыта соприкосновения с внешним миром[7]. Использование Раушенбергом в качестве компонентов своих живописных произведений таких «внеэстетических» предметов, как лестницы, подушки, будильники, с одной стороны, и последовательная реализация метода «искажения реального образа», предпринятая в работах Уорхола, – с другой, привели Стейнберга к выводу, что «многоцелевое использование поверхности, лежащей в основе пост-Модернистской (написание Стейнберга. – *С.У.*) живописи, вновь сделало ход развития искусства нелинейным и непредсказуемым»[8]. Таким образом, «пост-Модернизм» в данном случае совпал с сознательным отказом от воспроизведения реальности как таковой в пользу экспериментов в области различных сочетаний готовых образов реальности в рамках единого живописного пространства.

Дженкс предложил несколько иную, хотя, безусловно, схожую, версию «Пост-Модернизма» (написание Дженкса. – *С.У.*). Он провел грань между стилем «Позднего Модернизма» и стилем «Пост-Модернизма». По мнению Дженкса, основное различие между стилями состоит в системе смысловых кодов. Архитектура «Позднего Модернизма» является однонаправленной, монологовой, одноцелевой. Используя идеи и формы предыдущего периода, она эксплуатирует структурные и технологические характеристики здания до предела, стремясь либо достичь максимального воздействия на зрителя, либо максимальной эффективности здания[9]. Стиль «Пост-Модерн», по мнению Дженкса, отличает двойственность смысловой кодировки. Архитектура этого типа состоит «наполовину из *Модерна* и наполовину из чего-то еще…»[10]. Цель этой половинчатости и двойного языка определятся стремлением к *одновременному* диалогу как с широкой публикой, так и с просвещенным меньшинством, в данном случае – архитекторами[11].

Как поясняет один из крупнейших теоретиков постмодернизма, американский философ Ф. Джеймисон, причина этого «популизма», созна-

---

7 Steinberg L. *Other Criteria: Confrontations with the Twentieth Century Art*. New York, 1972. P. 91.

8 Ibid.

9 Jencks Ch. *Late-Modern Architecture and Other Essays*. London, 1980. P. 8.

10 Ibid. P. 6.

11 Ibid. P. 8.

тельного внимания к запросам масс в том, что изменилась шкала оценки произведений архитектуры. Если раньше значимость произведения зависела от степени радикализма его разрыва с окружающей средой, то в условиях постмодернизма одним из основных требований к архитектуре является «включенность» в разнородную ткань современного города[12]. Обилие знакомых цитат, используемых в технике постмодерна, с одной стороны, обеспечивает родство произведений этого стиля с окружающей действительностью, а с другой – выводит за рамки стиля все претензии модернизма на создание «подлинно новых» произведений искусства. Именно эта «самодостаточная игра исторических аллюзий и стилистических пастишей[13] является основной чертой постмодернизма», отмечает Джеймисон[14].

Таким образом, история художественных стилей позволяет говорить о коллажности, разнородности, эклектизме как о родовой черте постмодернизма. Важно при этом помнить, что целью «двойного кодирования» (Дженкс) и «смешения искусства с не-искусством» (Стейнберг) является стремление обеспечить возможность многовариантного использования и/или восприятия объектов искусства. Дилемма «массовое или элитарное» лишается прежней остроты: восприятие, как и прежде, зависит от опыта зрителя, но в данном случае исчезает иерархия восприятий, поскольку отсутствуют «изначальная», «исходная», «краеугольная», «базовая» идея, принцип, метод конструирования образа. Циничное замечание Лиотара вскрывает (возможную) причину подобной – в данном случае эстетической – «всеядности»: «Эклектичные произведения гораздо легче находят свою публику»[15].

---

12 Jameson F. *The Ideologies of Theory*. *Essays 1971–1986*. Minneapolis, 1988. P. 112, 113.

13 «Пастиш – «свободный полет», «лоскутное одеяло», «всякая всячина», коллаж, состоящий из идей или взглядов и включающий противоположные элементы, такие как, например, «старое» и «новое». Техника пастиша не признает последовательности, логики или симметрии и основана на противоречиях и путанице» (Rosenau P.M. *Postmodernism and the Social Sciences: Insights, Inroads and Intrusions*. Princeton, 1992. P. XIII). Ф. Джеймисон акцентирует несколько иные характеристики пастиша: «Пастиш сходен с пародией, подражанием определенной маске, речи на «мертвом» языке. Но эта мимикрия – нейтрального рода... мимикрия, лишенная смеха, лишенная любого убеждения в том, что наряду с искаженной речью, позаимствованной на мгновение, существует некий иной, более здоровый язык» (Jameson F. Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism // *New Left Review*. 1984 (July-August). P. 65).

14 Jameson F. *The Ideologies of Theory*... P. 105.

15 Lyotard J.-F. *The Postmodern Explained*... P. 8.

Постмодернизм как дискурс о модернизме

Авторы, пишущие о постмодернизме, в основном согласны с тем, что данные тенденции в живописи и архитектуре (сюда можно было бы добавить кинематограф, театр, музыку и литературу) являются не просто очередным стилистическим «движением», а отражают определенные социальные условия, сложившиеся к концу XX в. Датировка и ареал возникновения и распространения постмодернизма как «социального состояния»[16] различными авторами определяются по-разному. Однако независимо от конкретики базовой характеристикой постмодернизма является следующее положение: постмодернизм как совокупность рассуждений и доводов – *дискурс* – есть совокупность рассуждений и доводов о модернизме, т.е. о конкретной социальной, политической, экономической, культурной ситуации, возникшей и развивавшейся в Европе начиная с XVII в[17].

Независимо от того, используется ли термин «постмодернизм» для описания исторической *эпохи*, сочетающей транснациональные корпорации с разветвленной сетью мелкого и среднего бизнеса, как это делает, например, Ф. Джеймисон[18], либо служит для описания *философской позиции,* направленной на развенчание общепринятых положений о реальности, знании, истине[19], или он увязывается с конкретными *эстетическими стилями*[20], направленность постмодернистского дискурса неизменна и заключается в переосмыслении форм, идей и моделей деятельности, доставшихся от предыдущей эпохи.

В отличие от всех предыдущих попыток «переосмыслить прошлое» постмодернизм «не старается заменить одну истину на другую, один эталон красоты на другой, старый жизненный идеал на новый»[21]. Не стремясь занять освобождающееся место «главной философии современности», постмодернизм всего лишь ограничивается тем, что постоянно задает вопрос – пользуясь фразой Шестова – «о происхождении аксиом»[22]. И, убедившись в их социальном, сконструированном, характере, отдает предпочтение жизни «без истин, эталонов и идеалов»[23].

16 Bauman Z. *Intimations of Postmodernity*. London, 1992. P. 187.
17 Lyotard J.-F. *The Postmodern Explained*… P. 15, 75–80, 129.
18 Jameson F. *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*.
19 Derrida J. *Of Grammatology*. Baltimore, 1976.
20 Jencks Ch. *Late-Modern Architecture*…
21 Bauman Z. *Intimations of Postmodernity*… P. IX.
22 Шестов Л. *Апофеоз беспочвенности: опыт адогматического мышления*. Париж, 1971. С. 17.
23 Bauman Z. *Intimations of Postmodernity*. P. IX.

Смысл как отношение

Как и почему стал возможен этот гносеологический, этический и эстетический нигилизм, во многом объясняет теория дискурса, ставшая неотъемлемой частью философии постмодернизма. Как замечает американская исследовательница П. Макдермот, «теория дискурса представляет собой комплексную, разнородную дисциплину, сложившуюся на пересечении лингвистики, социологии знания, когнитивной антропологии и современных критических исследований культуры»[24]. Несмотря на эту «комплексность» и «разнородность», теория дискурса имеет своего основоположника – швейцарского лингвиста Ф. де Соссюра.

В течение 1906–1911 гг. в Женевском университете Соссюр прочёл три курса лекций по общей лингвистике. На основании его собственных заметок и конспектов лекций, сохранившихся у его учеников, в 1916 г. был издан капитальный труд *Курс общей лингвистики*. Подход Соссюра к изучению языка, безусловно, дает немало возможностей для анализа социальных структур. В контексте теории дискурса особый интерес вызывает его понимание природы лингвистического знака. Согласно Соссюру, лингвистический знак (слово) представляет собой «двойственную психологическую единицу»[25], состоящую из концепции (понятия, «означаемого») и определенного набора звуков (сигнала, «означающего»); «…связь между означающим и означаемым является произвольной» (§ 100, 101). Действительно, трудно поверить в то, что между набором звуков д-о-м и понятием «дом» существует некая иная неизбежная и закономерная связь, кроме сложившихся традиций словоупотребления (§ 157). Связь эта, по мнению Соссюра, немотивированная, т.е. не имеющая никакого естественного прототипа («референта») в материальном мире (§ 101).

Но если связь между определенной последовательностью звуков («означающим») и конкретной идеей («означаемым») является полностью произвольной, то чт*о* лежит в основе функционирования языка? Различия между звуками и буквами, считает Соссюр, их способность не совпадать друг с другом (§ 157). Лингвистическая знаковая система, таким образом, есть не что иное, как «серия фонетических различий, соотнесенных с серией концептуальных различий» (§ 166). Знак, взятый сам по себе, вне его отношений с другими знаками, т.е. вне существующей структуры, *смысла* иметь не может. Чтобы слово *д-о-м* приобрело какой-либо смысл, необходимо, чтобы оно фонетически отличалось от любого другого слова, во-первых, и семантически вступало в отношения с другим словом, во-вторых (т.е. всегда выступало как часть оппозици-

---

[24] McDermot P. On Cultural Authority: Women's Studies, Feminist Politics and the Popular Press // *Signs*. 1995. Vol. 20(3). P. 675.

[25] Saussure F. de. *Course in General Linguistics*. London, 1983. § 99. Далее ссылки на это издание даются в скобках по тексту.

онной пары, например дом/лес, дом/дворец, дом/руины и т.д.). Кратко выводы Соссюра, используемые в философии постмодернизма, могут быть изложены следующим образом:

1. Любая знаковая система функционирует благодаря различиям между элементами.
2. Смысл каждого элемента (знака) определяется исключительно в результате его отношения к другому элементу. Исходного, изначального и внеязыкового (внесистемного) смысла элемент не имеет.
3. Взаимосвязь между звуковым, изобразительным и т.д. компонентами знака и его концептуальным компонентом (связь «означающее – означаемое») произвольна, исторически обусловлена и, следовательно, не абсолютна[26].

Мир как текст

Выводы Соссюра для философии постмодернизма особенно актуальны при интерпретации любых социальных систем с точки зрения языка их функционирования. М. Бахтин, работы которого нашли широкое применение в современной западной философии постмодернизма, определяя «человеческий поступок» как «потенциальный текст», писал: «Изучая человека, мы повсюду ищем и находим знаки и стараемся понять их значение»[27].

Выделю несколько методологических причин, обусловивших возможность такого подхода. Во-первых, это вывод Соссюра о том, что овладение языком есть процесс, неподконтрольный индивиду: его участь сводится к усвоению и воспроизведению уже готовых языковых форм. В этом плане язык представляет собой пример общественного договора, согласия на который у общества не спросили[28]. Во-вторых, это изложенное в работах Л. Витгенштейна понимание роли языка в жизнедеятельности человека. Известный вывод о том, что «границы языка» есть не что иное, как «границы мира» индивида[29], взятый в совокупности с идеей о необходимости быть обученным тому, как именно говорить[30], для того чтобы говорить вообще, стал одним из методологических

---

26 Martusewicz R. Mapping the Terrain of the Post-Modern Subject // *Understanding Curriculum as Phenomenological and Deconstructed Text*. New York, 1992. P. 135; Norris Ch. *The Truth about Postmodernism*… P. 161, 162.

27 Бахтин М.М. Проблема текста в лингвистике, филологии и других гуманитарных науках. Опыт философии анализа // Бахтин М.М. *Литературно-критические статьи*. М., 1986. С. 485.

28 Saussure F. de. *Course in General Linguistics*… § 104, 105.

29 Wittgenstein L. *Tractatus Logico-Philosophical*. London, 1981. § 149.

30 «Индивид может сказать нечто только в том случае, если его научили говорить. Поэтому, для того чтобы *захотеть* сказать нечто, индивид обязан владеть языком» (курсив мой. – *С.У.*). (Wittgenstein L. *Philosophical Investigations*. Oxford, 1968. P. 108.)

орудий теории дискурса. И в-третьих, важнейшую роль сыграли положения постфрейдистского психоанализа, связанные с именем французского психоаналитика Ж. Лакана.

Согласно Лакану, одной из основных функций языка является символическое оформление внешнего и внутреннего мира индивида, придание ему ощущения единства, целостности и взаимосвязанности. То, что это ощущение «единства» создано языком и создано в процессе диалога индивида с другими индивидами, подтверждается клинической практикой Лакана: бессвязная речь пациента является бессвязной лишь до тех пор, пока в ходе диалога между пациентом и врачом не будут выявлены бессознательно опущенные логические звенья. Таким образом, структура личности в данном случае определяется структурой её – личности – языка[31]; им же определяется и структура бессознательного. Как пишет Лакан, «бессознательное проявляется в той части конкретной речи субъекта, которую он не в состоянии восстановить для сохранения единства своей сознательной речи» (выделено мной. – *С.У.*)[32].

Совокупность результатов этих исследований и позволила в теории дискурса рассматривать индивида и общество как явления, которые становятся возможными только благодаря языковой практике; как явления, смысл и значение которых определяются исключительно в процессе взаимоотношений соответственно с другими индивидами и обществами.

Дискурс как идеология

Есть, однако, по меньшей мере два момента, которые выделяют постмодернизм из общей когорты феноменологических и герменевтических дисциплин, стремящихся установить смысл социальных текстов. Это, во-первых, трактовка проблемы отношений между субъектом и доступными ему средствами самовыражения (дискурсами) и, во-вторых, понимание взаимосвязи между дискурсами и властью (т.е. способностью устанавливать и поддерживать существование различного рода дискурсивных – гносеологических, социальных, эстетических, политических и т.д. – иерархий).

Отношение «субъект – выразительные средства» в теории дискурса имеет немало общего с хорошо знакомым по марксистской философии понятием «идеология». Строго говоря, целый ряд авторов, использующих в своих постмодернистских (в основном феминистских) тео-

---

[31] Ф. Джеймисон, комментируя выводы Лакана, заметил: «Если мы не в состоянии связать прошлое, настоящее и будущее в рамках предложения, тогда мы одинаково не способны связать прошлое, настоящее и будущее и в рамках нашей собственной биографии…» (Jameson F. *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. P. 72).

[32] Lacan J. *Ecrits: A Selection*. London, 1977. P. 49.

ретических конструкциях выводы французского философа-марксиста Л. Альтюссера, не делают принципиальных различий между понятиями «идеология» и «дискурс»[33].

Напомню базовые положения учения Альтюссера об идеологии: «Идеология представляет собой воображаемое отношение индивидов к реально существующим условиям их бытия»[34]. Процесс воспроизводства рабочей силы в этом контексте, соответственно, сводится не только к воспроизводству определенным образом обученных рабочих и управляющих. Его неотъемлемой частью является постоянное воспроизводство соответствующих воображаемых отношений, достигаемое посредством привлечения индивида к участию в «идеологических практиках» ряда социальных институтов[35]. К числу таких институтов Альтюссер относит систему образования, семью, законодательные структуры, систему партий и профсоюзов, средства массовой информации, культуру и спорт. Подчиняя свое поведение требованиям конкретной идеологической практики, индивид таким образом реализует себя как «сознательный субъект», осуществивший выбор. Примечательным в этой ситуации является то, что исходные идеологические предпосылки (как-то: идеи Бога, Справедливости, Прогресса, Долга и т.д.) вытесняются материальными действиями или соответствующим образом структурированным поведением, например участием в церковных ритуалах или партийных собраниях.

Дополнения, которые внесла теория дискурса в учение Альтюссера об идеологии, касаются двух базовых для марксистской философии моментов. Первое. В отличие от марксизма теория дискурса не рассматривает идеологию как «производное» от сложившихся материальных отношений. Используя вывод Соссюра о том, что развитие знаковых систем («означающих») не зависит и не совпадает с развитием их концептуальных компонентов («означаемых»), теория дискурса приходит к выводу об автономном функционировании идеологических и/или дискурсивных практик. Второй момент связан с концепцией «ложного» сознания, предполагающей заведомое искажение реальности в картине, представленной той или иной идеологической системой. Причина искажений – система ценностных ориентаций, определяющая приоритеты носителя конкретной идеологии.

Используя в качестве основы вывод об историчности связи между означаемым и означающим и об относительности смысла любого знака

[33] Grant J. *Fundamental Feminism. Contesting the Core Concepts of Feminist Theory.* New York, 1993; Davies B. *Shards of Glass. Children Reading and Writing Beyond Gendered Identities.* St. Leonards, 1993; Aronowitz S. *The Politics of Identity: Class, Culture, Social Movements.* New York, 1992.

[34] Althusser L. Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards Investigation) // Althusser L. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. London, 1971. P. 153.

[35] Ibid. P. 128.

(определяемого отношениями между элементами знаковой цепи), теория дискурса исходит из того, что неложных идеологий и дискурсов не бывает. Любая позиция путем деконструкции (т.е. последовательного и целенаправленного выявления скрытых умолчаний, противоречий, интересов и т.д.) может быть сведена к конкретному месту в конкретном контексте, которое и формирует как «общие» параметры картины, так и её смысл. В итоге формирование личности, класса, нации и т.д. определяется не местом этих «субъектов» в существующей системе «производственных» (и любых иных «материальных») отношений, а сложившимся в обществе ассортиментом дискурсов. Или, как пишет американская феминистка Т. Эберт, положение индивида как субъекта, его осмысленное существование, т.е. существование в сфере социальных отношений, формируются дискурсивными актами. Субъективность индивида, таким образом, есть результат определенного набора идеологически организованных практик, посредством которых индивид занимает свое место в мире и благодаря которым и мир и личность индивида становятся доступными для понимания[36].

Американский историк Г. Суни в работе, посвященной национальным проблемам СССР, показал, например, как изменилась дискурсивная практика большевиков после Октябрьской революции. Оказавшись не в состоянии использовать в регионах Средней Азии и Закавказья дискурс, базирующийся на «классовой основе», большевики взяли на вооружение дискурс, в рамках которого идентичность[37] впервые увязывалась с территорией. Так было положено начало формированию наций как территориальных образований[38]. То, что эта идентичность носила сконструированный характер и была призвана оформить, а не отразить реальность, хорошо видно в замечании тов. Сафарова, сделанном на X съезде РКП в 1921 г. Чтобы покончить с ситуацией, при которой «быть пролетарием» на окраинах являлось «привилегией русских», Сафаров предлагал «организовать туземную бедноту… собрать её воедино… объединить её прежде всего – политикой»[39]. Иными словами, посредством определенных «практик и ритуалов»[40] создать необходимый для политической борьбы «класс», вернее, в данном случае – «нацию», имеющую вполне конкретные, исторически обусловленные характеристики.

---

36 Ebert T. The Romance of Patriarchy: Ideology, Subjectivity and Postmodern Feminist Cultural theory // *Cultural Critique*. 1985–1986. Vol. 2. P. 22–23.

37 Под «идентичностью» здесь понимается комплексный, интегрированный набор возможных форм мыслительной, физической, социальной и т.д. деятельности, который индивид усваивает в процессе овладения одной из ролевых моделей.

38 Suny G. *The Revenge of the Past. Nationalism, Revolution and the Collapse of the Soviet Union*. Stanford, 1993. P. 100–111.

39 *Национальный вопрос и Советская Россия*. М., 1923. С. 58, 60.

40 Althusser L. *Ideology and Ideological State Apparatuses*… P. 159.

Таким образом, в отличие от либеральной традиции, согласно теории дискурса, индивид является не «свободным, автономным, обладающим универсальными характеристиками» рациональным субъектом[41], а, скорее, «полем», на котором различные дискурсивные практики вершат свою работу по созданию смыслов[42]. Традиционное заявление: «Я есть то, что я есть благодаря моему прошлому» – сменяется постмодернистским: «Я есть то, что я есть благодаря контексту, в котором я нахожусь»[43].

Дискурс как средство маргинализации

Закономерный вопрос, который возникает при знакомстве с постмодернистской философией, можно сформулировать кратко: «Зачем?» Зачем понадобился этот демонстративный отказ от «основополагающих» понятий о разуме, истине, знании, личности? К чему может привести упорное стремление противопоставить традиционному монизму всех сортов (социализм или капитализм, атеизм или религия, знание или невежество и т.д.) бесформенное и неопределенное многообразие? Ответ следует искать в системе отношений, которые складываются между «истиной» и властью.

Как показывает практика, отношения между дискурсами, проповедующими различные формы идентичности, далеки от того, чтобы быть мирными; эти отношения (будь то угроза «джихада», политика борьбы с «империей зла» или торговая конкуренция) есть отношения борьбы за полное господство, гегемонию. Гегемония же, согласно А. Грамши, – такая степень подавления личности, при которой осуществление контроля не требует дополнительного использования силы. Напротив, признание господства системы подавления воспринимается как добровольное и естественное положение вещей[44].

Борьба за гегемонию среди дискурсов связана не только с конкуренцией различных форм идентичности. Внутри дискурсов, относящихся к одной и той же форме идентичности, идет борьба за право определять «нормативную», «эталонную» модель. Например, характеристики «примерный семьянин», «истинный католик», «честный бизнесмен» предполагают соответствие действий субъекта нормативам по меньшей мере трех сложившихся идеологических практик: семейной, религиозной, производственной. Вместе с тем формирование, допустим, норматива «примерный семьянин», на первый взгляд не вызывающего трудности для расшифровки, стало возможным за счет абсолютизации конкретной формы организации семейной жизни. Разумеется, за счет

---

41 Eagleton T. The Subject of Literature // *Cultural Critique*. 1988. Vol. 10. P. 101.

42 Aronowitz S. *The Politics of Identity…* P. 182–183.

43 Hix H.L. *Spirits Hovering over the Ashes: Legacies of Postmodern Theory*. Albany, 1995. P. 45.

44 Gramsci A. *Prison Notebooks: A Selection*. New York, 1971.

всех остальных. То есть о какой семье в данном случае идет речь? Семье, состоящей из двух поколений родителей и детей? Только родителей и детей? Из одного родителя и ребенка? Из двух супругов и приемных детей? Список можно продолжать практически бесконечно. Не легче обстоит дело и с понятием «примерный». Сын, отправляющий родителей в дом престарелых, вряд ли будет считаться «примерным» семьянином в России, в то время как, допустим, в Канаде необходимость и желательность подобного поступка не вызывают сомнений.

Относительность и произвольность нормы, разумеется, не единственная её черта. Важнейшим условием эффективности политики нормализации (или её иного варианта – политики маргинализации) является формирование чувства вины у индивида, не способного в силу каких-либо причин соответствовать установленным требованиям и идеалам. Лишая индивида права на выбор и/или обрекая его на постоянное чувство вины и ощущение преступления границ, политика нормализации, таким образом, сводит на нет возможность личной автономии даже в том случае, если речь идет лишь о выборе исключительно частного характера[45].

В работе *История сексуальности* французский исследователь М. Фуко показал, как именно с помощью различного рода дискурсивных практик европейское общество начиная с XVII в. смогло поставить под полный контроль сексуальное поведение населения: «Благодаря различным дискурсам возросло число всевозможных узаконенных санкций за самые малейшие отклонения: сексуальная распущенность была отождествлена с умственным нездоровьем; сексуальное развитие, начиная с младенчества и заканчивая старостью, было увязано с сетью норм и допустимых отклонений; с помощью педагогов и медиков была организована система контроля и воздействия; благодаря моралистам и особенно докторам даже самые малейшие фантазии вызывали поток презрительных реплик»[46]. Зачем понадобился этот кондуит норм и отклонений сексуального поведения? Ответ прост: «для воспроизводства рабочей силы, для увековечения существующих форм социальных отношений; короче, для формирования такого сексуального поведения, которое являлось бы экономически полезным и политически консервативным»[47].

Этот пример наглядно показывает, как понятие «норма», порожденное стремлением достичь конкретной цели, сначала отождествляется с понятием «истина», а затем постепенно вытесняет его[48]. «Норма» и «истина» становятся синонимами. Оптимальным результатом такой

---

45 Aronowitz S. *The Crisis in Historical Materialism: Class Politics and Culture in Marxist Theory*. New York, 1981. P. 296.

46 Foucault M. *The History of Sexuality. An Introduction*. Vol. 1. New York, 1990. P. 36.

47 Ibid. P. 37.

48 Шестов Л. *Начала и концы*. СПб., 1908. С. 187.

дискурсивной политики нормализации становится ситуация, при которой все сколько-нибудь *аномальные* социальные, политические, религиозные и т.п. явления вытесняются за пределы «общедоступного» пространства и лишаются возможности продемонстрировать свое отличие от общепринятых (или общенавязанных?) форм жизнедеятельности.

Приведу лишь два примера подобной политики дискурсивной маргинализации. В 1870-х гг. консервативная общественность ряда стран Европы, в том числе и России, активно выражала беспокойство в связи с появлением в университетских аудиториях лиц «женского пола». Для борьбы с этой тенденцией был использован испытанный прием – апелляция к «законам природы» и «естественному» положению вещей. Князь В. Мещерский в газете *Гражданин* в «Ответе русской женщине» заявлял, например, что высшее образование превращает их в лиц «третьего» пола. Подобная идея была не менее популярна и в Англии. Один из оксфордских профессоров истории писал в 1869 г., что женщина, получившая университетское образование, становится «гибридом», новой породой – «муже-женщиной». А один из ведущих медиков Лондона отзывался о женщинах, стремящихся получить медицинское образование, не иначе как об «интеллектуальных гермафродитах»[49].

Заявления подобного рода, безусловно, вызваны стремлением сохранить установившийся социальный порядок и сложившуюся в сфере высшего образования монополию. Показательно стремление увязать социальное означаемое («высшее образование») с биологическим означающим («пол») для того, чтобы подменить дискуссию о дискриминации в сфере образования дискуссией о возможной эрозии существующих половых стереотипов, порожденных в том числе и данной дискриминацией, т.е. перевести беседу из области социальной проблематики в область отклонений от «установленных природой» канонов.

Другой пример практики дискурсивной маргинализации можно найти в книге Е. Гайдара *Государство и эволюция*. Рассматривая историю России с точки зрения развития частной собственности, автор закономерно вынужден ограничиваться анализом генеалогии только тех социальных групп, которые имели какое-либо отношение к выбранному им «универсальному означающему», т.е. ограничиться анализом генеалогии и эволюции элит. Соответственно не выходит за рамки элит и основной конфликт современного процесса в России, а именно процесс «обмена номенклатурной власти на собственность»[50].

По меньшей мере два умолчания показательны в этой версии развития российского общества. Первое связано с концепцией источника власти и её возможного субъекта. Настойчивые призывы «выкупить»

49 Johanson C. *Women's Struggle for Higher Education in Russia, 1855–1900*. Montreal, 1989. P. 15.

50 Гайдар Е. *Государство и эволюция*. М., 1995. С. 143.

Россию у номенклатуры[51], призывы «отделить собственность от власти»[52] оставляют без ответа два вопроса: за чей счет происходит этот «выкуп» и в чью пользу «отделяется» власть? Умолчание само по себе не оригинально и демонстрирует универсальность принципа «эксноминации», «неназывания имен», о котором говорил французский философ Р. Барт в отношении правящих классов: «Буржуазия является социальным классом, который не хочет быть назван по имени»[53]. Господство властвующего класса проявляется в той версии «естественного» положения вещей, которую этот класс проповедует, вернее, в тех вещах, о которых он так красноречиво молчит.

Вторая «фигура умолчания» наглядно демонстрирует, в чью пользу власть не отделяется. Детально характеризуя и описывая состав элит России[54], автор обходит практически полным молчанием среду, в которой эти элиты «функционируют». Общество состоит, таким образом, из «господствующих классов» (с. 152), интересы и происхождение которых «хорошо известны» и которые, собственно, составляют «предгражданское общество» (с. 126), с одной стороны, и «людей» (с. 138), «низов» (с. 135), «широких масс» (с. 136), «широких кругов населения» (с. 165), «миллионов, десятков миллионов» (с. 166), о которых известно лишь то, что их «социально-экономическая и трудовая активность» повысилась (с. 178), – с другой[55].

Использование политической и статистико-демографической терминологии в общих случаях, разумеется, не случайно: лингвистический выбор лишь воспроизводит существующую систему социальных иерархий и распределения властных отношений, которые формируют социальное «зрение» автора. То есть однородность «массы» – скорее показатель близорукости аналитика, чем неразвитости её внутренней структуры. Результатом подобной дискурсивной маргинализации является такой политический процесс, за пределами которого остаются все те, кто не вошел в состав «господствующих классов». Даже если речь идет о «глобально-исторической альтернативе» (с. 201), стоящей перед страной, о смене «социальной, экономической, в конечном итоге исторической ориентации России» (с. 199). Как писали демократы конца 1980-х, «иного не дано»[56].

---

51 Гайдар Е. *Государство и эволюция*. С. 143.

52 Там же. С. 174.

53 Barthes R. *Mythologies*. New York, 1972. С. 138.

54 Гайдар Е. *Государство и эволюция*. С. 124–125, 150. Далее ссылки на это издание даются в скобках по тексту.

55 Речь, напомню, идет о реформах *«открытого, демократического»* типа (Гайдар Е. *Государство и эволюция*. С. 154).

56 Конкретные примеры тому, как дискурсивная маргинализация проявляется на политическом, экономическом и финансовом уровнях, см., напр.: Грэхэм Т. Новый российский режим // *Независимая газета*. 23 декабря 1995 г.; Пияшева Л. Загадки «евразийского менталитета», или Кто в России созрел

Постмодернизм как способ сопротивления

Именно этому стремлению к глобальным проектам и трансформациям, унаследованному от времен Просвещения, реализующемуся, как правило, «сверху вниз» и за счет тех, кто лишен возможности изложить иную, выходящую за установленные нормативы точку зрения, и противостоят «полифония», «разнородность», «локализм» постмодернизма. Понимание того, что «все ужасы жизни не так страшны, как выдуманные совестью и разумом идеи»[57], заставляет всякий раз подвергать деконструкции, дешифровке, денатурализации любые существующие и общепризнанные смыслы[58] и абсолюты, вскрывая заложенные в них иерархии и гегемонии.

Сочетание несочетаемого, пародия, игра со смыслами, их травестирование в конечном итоге выполняют одну и ту же функцию – функцию десакрализации как гносеологических, эстетических, моральных и т.д. критериев, так и властных отношений, стоящих за ними. Но, что более важно, десакрализация блокирует действие «механизма вины», давая личности по крайней мере возможность попытки найти свой, *другой,* смысл семейной жизни, профессиональной карьеры или политического участия. Обвинения в утрате «подлинности», «невостребованности личности», «отсутствии ценностного центра»[59], раздающиеся в адрес «отечественного» постмодернизма, вряд ли оправданы по существу, хотя, может быть, и имеют смысл с точки зрения формы. Способность личности находить собственный смысл благодаря сочетанию доступных «языков», «дискурсов», «масок» и «псевдонимов» говорит как о явном намерении определить свое отношение к любому социальному, художественному, политическому тексту, так и о не менее активном противостоянии любым попыткам извне навязать процесс институциализации выбранного ассортимента средств самовыражения. Это задачи, которые вряд ли доступны «не отвечающей за себя личности», задачи, которые вряд ли порождены «благополучной отстраненностью от проблем эпохи»[60].

Существование различных дискурсивных практик, возможность их легальной артикуляции, как показали исследования Фуко, не являются безусловным средством против гегемонии одной из них. Вместе с тем именно эти различия плюс осознание того, что связь между «нормой» и стремлением к господству неизбежна, расширяют возможности личной свободы индивида. Любое новообразование, согласно Соссюру, есть результат либо новой комбинации старых элементов системы, либо ас-

для капитализма // *Континент*. № 84; Крыштановская О. Финансовая олигархия в России // *Известия*. 10 января 1996 г.

[57] Шестов Л. *Достоевский и Ницше. Философия трагедии*. СПб., 1903. С. 96.

[58] Grant J. *Fundamental Feminism*… P. 142.

[59] Ермолин Е. *Примадонны постмодерна*… С. 418.

[60] Там же. С. 416–418.

симиляции элементов другой системы[61]. Наличие альтернатив и нелинейная зависимость между причинами и следствиями переводят наши действия из разряда заданных в разряд контролируемых[62]. Не абсолютная свобода, конечно, но и не абсолютная зависимость.

И последнее. Насколько реальна ситуация постмодерна в России? Насколько оправданы поиски социальных и политических «означаемых» для той бесконечной, постоянно увеличивающей звенья постмодернистской цепи отечественных эстетических «означающих»? Не стал ли сам «отечественный постмодернизм» местным вариантом Макдоналдса – слегка измененным, но всё так же экономически эффективным? Ответ во многом зависит от наших интерпретаций прошлого.

Для Ч. Дженкса, пустившего в обиход термин «постмодернизм», переломный характер в истории России очевиден: эпоха модернизма закончилась здесь в 10.10 утра 4 октября 1993 г. – в тот момент, когда ударом танкового снаряда были остановлены часы на почерневшем Белом доме. Вслед за взятием Бастилии и штурмом Зимнего обстрел Белого/Черного дома стал символом «эпохального изменения» в парадигме исторического развития[63].

И всё же: насколько прежняя парадигма «нового времени» в России совпадала с парадигмой «нового времени» Европы? Избежавшая автономизирующего и атомизирующего влияния Реформации на личность, не имеющая экономического якоря среднего класса, лишенная традиционных партийных структур, насколько «вписывается» Россия в ситуацию, основными чертами которой являются «институциализированный плюрализм, разнообразие, непредсказуемость и неясность»?[64] Вернее, насколько все эти черты, присущие России, могут быть определены как «постмодернистские»? Насколько отсутствие идеологического, политического, религиозного, национального «ядра» может считаться ситуацией постоянной? Или, говоря иначе, кому готовиться к роли «скорлупы»?

Постмодернизм возник во многом из понимания того, что преодоление различий путем их уничтожения не самая эффективная политика. Теория дискурса с идеей о личности как продукте диалога придала понятию «различия» онтологическое звучание. Сможет ли стремление к унификации и Абсолюту подавить стремление к разнообразию, покажет время. Но хочется верить, что Дженкс всё-таки был прав, и пора «вечных истин», «коллективных прозрений» и массовых «походов за счастьем» миновала.

1996 г.

---

61 Соссюр Ф. *Заметки по общей лингвистике*. М., 1990. С. 50, 95.
62 Hix H.l. *Spirits Hovering over the Ashes*… С. 45.
63 Jencks Ch. Moscow. October 4, 1993, 10.10. a. m.: Modernity is dead // *Post-Soviet Art and Architecture*. London, 1994. P. 11.
64 Bauman Z. *Intimations of Postmodernity*. P.187.

ПОЛЕ ПОЛА:
в центре и по краям

> Наука так мало знает о происхождении пола,
> что эту проблему можно сравнить с мраком,
> в который не проникал даже и луч гипотезы.
> *Зигмунд Фрейд*

В общественных науках, да и не только в них, по используемой терминологии довольно легко можно проследить «откуда есть пошла» та или иная концепция, теория или схема. «Откуда» – в самом прямом, т.е. географическом, смысле. Терминологический «импорт» при этом выполняет зачастую не столько функцию «приближения» и «прояснения» смысла новых понятий, сколько является показателем (не)знакомства автора с языком, породившим ту или иную концепцию. Российской философии и социологии пола в этом плане повезло примерно так же, как и современному компьютерному программированию – на первый взгляд русскоязычные тексты без знания английского практически не имеют смысла. Приведу лишь один пример. Кандидат философских наук, считающаяся одним из наиболее квалифицированных экспертов в области «гендерных исследований» в России, следующим образом *объясняет*, что такое «гендер»:

> Гендер является комплексным механизмом – технологией – которая определяет субъект как мужской или женский в процессе нормативности и регулирования того, кем должен стать человек в соответствии с экспектациями[1].

Дело не столько в том, что из этого определения так и остается неясным отношение «гендера» к процессам «нормативности», «регулирования» и непонятно откуда возникшим «экспектациям». Проблема в том, что подобного рода риторика дискредитирует саму концепцию философии и социологии пола, возникшую в середине 1980 – 1990-х гг. Если понимать суть этой концепции как стремление продемонстрировать тот факт, что пол был, есть и, скорее всего, останется продуктом культуры, то любой терминологический импорт ключевых понятий превращается в импорт эпистемологический, выполняющий не вспомогательную, техническую, обслуживающую, а скорее ведущую теоретическую функцию. Говоря иначе, в отличие от «винчестеров», «интерфейсов» и «утилит», пол – как и половые отношения – в России существовал задолго до появления специалистов в области *гендерных* исследований, и российской философии пола вовсе необязательно делать вид, что этого не было.

[1] Воронина О. «Введение в гендерные исследования (тезисное изложение лекции)» // *Материалы Первой Российской летней школы по женским и гендерным исследованиям «Валдай-96»*. М., 1997. С. 32.

Мне уже приходилось писать о том, как некритическое заимствование терминов порождает концептуальных уродцев типа «*социо*-гендерных» отношений[2]. В рамках данной статьи я хотел бы показать, что анализ пола как социального института, с одной стороны, и использование методологии современных зарубежных исследований пола и половых отношений, с другой, не ведут с неизбежностью к русификации английских или французских понятий. Иными словами, что «*пол*» не должен превращаться в «*гендер*» для того, чтобы стать предметом научного исследования.

В своем *Толковом словаре живого великорусского языка* В. Даль, словно следуя Аристофану из платоновского *Пира*, определяет «*пол*» как «одну из родовых половин»[3], как некую составную, как часть от чего-то целого. Вопрос, естественно, в том, о какой целостности идет речь. Или, иными словами, о том, насколько эта гипотетическая родовая *пол*нота зависит от составляющих ее половин.

На мой взгляд, среди многочисленных интерпретаций сущности пола и специфики его формирования можно выделить три основных подхода. Поскольку каждый из них является целостной теорией, пытающейся найти «корень» проблемы в той ***или*** иной области, постольку имеет смысл говорить о трех типах теоретического фундаментализма[4]. *Биологический фундаментализм* традиционно связывают прежде всего с именами З. Фрейда и его наиболее педантичных сторонников. *Структурный*, или ролевой, *фундаментализм* получил своё последовательное развитие в работах американского социолога Талкота Парсонса и американского антрополога Маргарет Мид. И, наконец, *символический фундаментализм* принято отождествлять с французским философом истории Мишелем Фуко, психоаналитиком Жаком Лаканом и многочисленной плеядой их последователей, составивших одно из направлений современного постструктурализма и постмодернизма. Кратко остановившись на каждом из этих течений, я попытаюсь далее на конкретных примерах из области антропологии и истории медицины показать, как именно категория «пол» наполнялась конкретным содержанием в конкретные исторические периоды.

---

2 См.: Ушакин С. Пол как идеологический продукт: о некоторых направлениях в российском феминизме // *Человек*. 1997. № 2.

3 Даль В. *Толковый словарь живого великорусского языка*. М., 1990. Т. 4. С. 249.

4 Разумеется, фундаментализмом в традиционном смысле этого слова каждое из рассматриваемых теоретических направлений может быть названо лишь условно. Как будет показано далее, ни одному из них не свойственно стремление жестко увязать рассматриваемое явление – пол – с каким-либо *одним* фактором. Скорее, в каждом конкретном случае речь идет об *аналитическом* ограничении спектра рассматриваемых проблем.

Зигмунд Фрейд: «Анатомия – это судьба»

Оговорюсь сразу – несмотря на многочисленные попытки самого Фрейда найти некую *естественную* «первопричину» половых различий, версия о нём как об «основоположнике» биологического фундаментализма, есть лишь одна, при этом наиболее традиционная, из возможных версий. Жак Лакан[5], а позднее и английский психоаналитик Джульетта Митчелл[6], «открыли» иного Фрейда, интерпретируя его работы менее буквально и/или делая акцент на его поздних, более философских, трудах. Однако, вне зависимости от степени свободы в интерпретации трудов Фрейда, его имя является знаковым как имя исследователя, впервые заявившего о том, что пол человека не есть нечто однозначное, недвусмысленное и данное от рождения. Пол человека есть производное от его анатомического строения. Однако осознание этой взаимосвязи есть результат социальной практики индивида, есть результат его способности выбрать соответствующую его анатомии модель для подражания. Таким образом, в ходе *пол*-яризации индивида определяющую роль играет его *идентификация*[7] с матерью ***или*** отцом, с одной стороны, и осознание им причины различия ***между*** матерью и отцом – с другой. По меньшей мере три концепции являются ключевыми для понимания процесса половой идентификации в рамках традиционного фрейдизма. Это концепция *бисексуальности*, концепция *эдипова комплекса* и концепция *комплекса кастрации*.

Идея о бисексуальной природе индивида, выражающейся в стремлении найти такого полового партнера («сексуальный объект» в терминологии Фрейда), который бы объединял в себе «черты обоих полов»[8], претерпела определенную эволюцию в ходе развития самого психоаналитика. В *Трех очерках по теории сексуальности*, написанных в 1905 г. и затем многократно редактировавшихся, бисексуальность рассматривается в качестве «сексуального отклонения». Однако десятью годами

---

5 Lacan J. *Écrits: A Selection* / trans. by A. Sheridan. New York, 1977.

6 Mitchell J. *Psychoanalysis and Feminism: A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis*. London, 1971.

7 Лакан трактует процесс *идентификации*, т.е. процесс обретения *идентичности*, как «транформацию, происходящую с субъектом в процессе присвоения им определенного образа». См.: Lacan J. The Mirror Stage as Formative of the Function of the *I* as Revealed in Psychoanalytic Experience // Lacan J. *Écrits*… P. 2. Малькольм Боуи, английский комментатор Лакана, так разъясняет значение процесса идентификации: «Идентификация одного человеческого существа с другим человеческим существом является тем самым процессом, посредством которого становится возможным появление личности (*selfhood*); именно путем последовательной ассимиляции черт окружающих людей формируется то, что так привычно зовется «я» (*ego*) или индивидуальность (*personality*)» (Bowie M. *Lacan*. London, 1991. P. 31).

8 Freud S. Three Essays on the Theory of Sexuality // Gay P. (ed.). *The Freud Reader* / Gay P. (ed.). New York, 1989. P. 245.

позже бисексуальность из «отклонения» превратилась в исходную точку процесса полового формирования личности. В сноске, добавленной в 1915 г., Фрейд замечает:

> ...Психоанализ считает, что факт выбора [сексуального] объекта, не связанный с полом этого объекта, – свобода, одинаково присущая как мужчинам так и женщинам – ...является той основой, на которой посредством ограничения в одном или другом направлении происходит развитие как нормальных, так и инвертированных типов. Таким образом, с точки зрения психоанализа тот исключительный сексуальный интерес, который проявляют мужчины по отношению к женщинам, также является проблемой, которая требует своего объяснения и которая не может трактоваться как самоочевидный факт, основанный на химической природе влечения[9].

Ещё чуть позже – в 1923 г. в классической работе *Я и Оно* Фрейд уже говорит о бисексуальности как о «*конституциональном*» для каждого индивида явлении[10]. Чем, в свою очередь, объясняется природа самой бисексуальности? По Фрейду – причина этого явления связана с принципиальным половым различием между мужчиной и женщиной, участвующими в процессе развития ребенка. Иными словами, те роли, которые играют мать и отец в ходе становления ребенка, изначально предопределяют (половую) двойственность его развития. Двойственность, устранить которую призван *эдипов комплекс*.

Обычно эдипов комплекс понимается как влечение ребенка мужского пола к матери, сопровождаемое одновременным чувством соперничества с отцом. Хотя и не лишенная смысла, подобная интерпретация упускает из виду несколько важных моментов. А именно: то, каким образом формируется изначальное влечение и то, в какой форме соперничество находит свое решение.

Согласно фрейдистской интерпретации, эдипова драма есть не что иное, как процесс постоянного колебания, постоянного блуждания между двумя полюсами возможных идентификаций. Как пишет Фрейд, отождествление ребенка с матерью на самых ранних стадиях его развития вызвано прежде всего технической причиной – мать первоначально воспринимается как источник пищи, тепла и т.п. необходимых для существования ребенка условий[11]. Драма возникает тогда, когда ребенок обнаруживает, что он – не единственный «собственник» этого «источника» пищи и тепла. Способ разрешения этой драмы в конечном итоге и завершает формирование половой идентичности ребенка. Акцентируя сексуальный компонент эдипова комплекса, Фрейд так объясняет возможные перспективы, возникающие перед ребенком:

---

9 Freud S. *Three Essays on the Theory of Sexuality*. P. 245.

10 Freud S. The Ego and the Id // Gay P. (ed.). *The Freud Reader*... P. 640.

11 Ibid. P. 641.

Он может либо поставить себя на место отца… и вступить в связь со своей матерью так же, как это делает его отец; в этом случае рано или поздно последний станет восприниматься как помеха. Либо ребенок может захотеть занять место своей матери и стать объектом любви со стороны отца, что делает в таком случае существование матери излишним[12].

До сих пор и концепция бисексуальности, и концепция эдипова комплекса представляли собой скорее социологическое и психологическое объяснение хода формирования человеческой сексуальности. Анатомический компонент этого процесса являлся не только не очевидным, но и не существенным. Попытка Фрейда увязать разрешение эдипова комлекса с появлением *комплекса кастрации* ставит всё на свои места и завершает его теорию сексуальности. Возможная двойственность полового развития преодолевается посредством осознания ребенком (причины) полового различия, во-первых, и занятием соответствующего места в сложившейся фаллической иерархии, во-вторых. Что конкретно имеется в виду? В рамках фрейдовской периодизации эдипов коплекс совпадает с генитальной стадией развития сексуальности ребенка[13], для которой в свою очередь характерен принцип *пан-фаллизма*. Иными словами, фаллос/пенис вопринимается как всеобщий, универсальный атрибут человеческого существа вне зависимости от его пола. Ситуация меняется радикально, как только универсальность фаллоса сводится до уровня особенного. С точки зрения процесса идентификации это имеет ряд важных последствий – мать воспринимается отныне не как возможная модель развития, а как модель развития неудавшегося, несостоявшегося, т.е. *кастрированного*. В свою очередь, статус отца приобретает фаллическое значение во всех смыслах этого слова – от анатомического до властного. Ирония этой фаллической сексуальности, однако, заключается в следующем. Если «женственность» становится возможной в результате *признания* девочкой факта её исходной кастрации, то «мужественность» есть феномен, базирующийся на *страхе* возможной кастрации[14]. Страхе, изначально вызванном именно признанием факта частной, а не всеобщей природы фаллоса/пениса, с одной стороны, и осознанием того, что его наличие не гарантирует немедленного удовлетворения (в силу присутствия отца) – с другой[15]. Фаллическая мужественность, таким образом, есть всегда *потенциальная*, отложенная мужественность. Более того, неизбежность эдипова комплекса не предполагает неизбежности его позитивного разрешения. Неспособ-

12 Freud S. The Dissolution of the Oedipus Complex // Gay P. (ed.). *The Freud Reader…* P. 663.
13 Ibid. P. 662.
14 См.: Lacan J. *Écrits…* P. 98.
15 Freud S. Female Sexuality // Young-Bruehl E. (ed.). *Freud on Women: A Reader.* New York, 1990. P. 326–327.

ность или нежелание воспринимать кастрированность женского «пола» и потенциальную возможность быть кастрированным ведет к разного рода психосексуальным практикам замещения: от фетишизма и гомосексуализма в первом случае до садизма и мазохизма во втором.

Несмотря на многочисленную критику в свой адрес, биологический фундаментализм продолжает сохранять своё значение как для понимания *процесса «сексуализации»* личности, т.е. процесса усвоения определенных моделей полового поведения, так и для понимания собственно *процесса формирования* личности, связанного с механизмами функционирования её – личности – сознательных и бессознательных компонентов.

С точки зрения философии и социологии пола биологический фундаментализм примечателен тем, что сводит феномен пола до уровня половых практик, уровня сексуальности. Пол, таким образом, лишен здесь какой бы то ни было метафизической окраски и понимается как способность индивида преодолеть симметрию между его собственным анатомическим строением и строением объекта его сексуального удовлетворения.

Симона де Бовуар: «Женщиной не рождаются, женщиной становятся»

Фрейда – и фрейдизм в целом – многократно и справедливо упрекают в том, что, сведя весь процесс формирования субъективности к эдиповой драме, разыгранной «на троих», он тем самым оставил за рамками этого треугольника целый ряд других не менее, если не более, существенных факторов. Например, влияние социальных институтов на формирование семейного уклада и, таким образом, на изменения в сценарии эдипова комплекса.

Американский социолог Талкот Парсонс был одним из тех, кто впервые попытался на уровне социологической теории осмыслить известный марксистский тезис о семье как «ячейке общества»[16], рассматривая семью как «одну из единиц в рамках общества, которое состоит из множества других семей и других типов союзов»[17]. Используя идеи Дюркгейма о развитии как комбинации центростремительных («интегрирующих») и центробежных («дифференцирующих») тенденций, с одной стороны, и фрейдистскую интерпретацию примата семейных отношений в деле формирования индивида, с другой, Парсонс стал видеть в семье не только социальный институт, непрерывно «производящий» уникальные в своей неповторимости личности, но и механизм, посред-

---

[16] Parsons T. *Social Structure and Personality*. London, 1970; Parsons T. and Bales R. *Family, Socialization and Interaction Process*. London, 1956.

[17] Parsons T. The Incest Taboo in Relation to Social Structure and the Socialization of the Child // Parsons T. *Social Structure and Personality*. P. 63.

ством которого «универсальные» категории находят свое локальное выражение. В итоге определяющими для описания процесса половой идентификации стали концепция *социальной структуры*, задающей параметры общества в целом, концепция *половых ролей*, порожденных данной структурой, и концепция *социализации* как способа усвоения половых ролей. Однако, в отличие от биологического фундаментализма, с его акцентом на «телесности» половой идентичности, структурный, или ролевой, фундаментализм в трактовке Парсонса понимает процесс идентификации несколько иначе. На первый план здесь выходит «занятие (*incorporation*) индивидуумом в ходе процесса социализации определенного статуса (*the status of membership*)» в том или ином сообществе[18]. Если использовать фрейдистскую терминологию, то пол в данном понимании увязывается не столько с *принципом удовольствия* (т.е. половыми практиками), сколько с *принципом реальности* (т.е. доступными половыми ролями).

Каким образом достигается это приобретение желаемого социального статуса? Каким образом статус проявляет своё существование и становится доступным для понимания? По Парсонсу, решающую роль в данной ситуации играет символическая функция объектов, явлений или людей, т.е. их способность выступать «индексом», «указателем» тех смыслов и значений, которые не связаны напрямую с данным объектом, явлением или человеком[19]. Говоря иными словами, статус становится «очевидным» во всех смыслах этого слова посредством очевидности *символов* статуса. При этом, в силу своей структурной (бинарной) природы, символ имеет смысл постольку, поскольку он включен в *систему* символов, т.е. совокупность взаимосвязанных и взаимосоотносящихся знаков: например, смысл символа «мать» проявляется через его отношения с такими символами, как «отец», «ребенок», «супруга», «хозяйка» и т.п. Устойчивость связей между символами и позволила Парсонсу рассматривать «символико-знаковую *систему* как систему, составляющую базовую (*principal*) структуру ориентационной системы индивида (*an actor*)… и социальной системы как таковой»[20]. С точки зрения половой идентификации ситуация развивается следующим образом. В рамках ориентационной системы индивида «отец… становится символом, а не просто личностью»[21] и, осуществляя свою символическую функцию, превращается таким образом в

> прототип такого качества, как «мужественность»; он является тем взрослым мужчиной, с которым у ребенка любого пола складываются наиболее близкие контакты и эмоционально наиболее важные отно-

18 Parsons T. *Social Structure and Personality*. P. 5.

19 См.: Parsons T. The Father Symbol: an Appraisal in the Light of Psychoanalytic and Sociological Theory //Parsons T. *Social Structure and Personality*. P. 35.

20 Ibid. P. 36.

21 Parsons T. *The Father Symbol: an Appraisal*… P. 47.

> шения. Для мальчика отец служит непосредственной моделью взрослого мужчины, а, в свою очередь, для девочки он является мужским дополнением к женственности ее матери, выступающей для нее – девочки – ролевой моделью[22].

Важно при этом помнить, что в рамках структурного фундаментализма воспроизведение той или иной ролевой модели («*прототипа*») понимается как проявление стремления индивида «вписаться» в более широкий социальный контекст, в котором половые роли имеют «фундаментальное структурное значение» и выполняют прежде всего функцию различения[23]. Иными словами, обретение пола есть процесс *обучения* традиционно сложившимся образцам поведения, каждое из которых трактуется либо как мужское, либо как женское. Любопытно, что при этом фрейдовский тезис о «конституциональной бисексуальности» личности понимается не как *исходная* точка в процессе освоения поля пола, а как *промежуточный* результат процесса обучения половым ролям[24]. Промежуточный результат, который может быть «заменен» окончательным посредством *социализации* личности, т.е. посредством

> механизма, при помощи которого ребенок одновременно должен и может интернализировать (т.е. признать «своими» – *С.У.*) системы ценностей *более высокого порядка*, чем те, которые могут быть ограничены исключительно... рамками семьи[25].

Таким образом, обучение «грамматике пола», как и любое обучение, оказывается неразрывно связано с механизмами власти – т.е. механизмами наказания и пооощрения, – способствующими «правильному» воспроизводству социально значимых институтов («семья») и форм поведения («половые роли»), обеспечивающих существование данных институтов.

Акцент структурного фундаментализма на производном характере пола, на его абсолютной зависимости от тех социальных систем и функций, которые существуют в обществе, позволил ряду теоретиков рассматривать процесс *половой* дифференциации сначала как процесс *социальной*, а затем и *политической* дифференциации. В полном соответствии с исходным тезисом Парсонса усвоение половых ролей трактуется, например, Симоной де Бовуар как усвоение определенного места в сложившейся *иерархии* половых ролей[26]. Вне зависимости от политической или философской ангажированности авторов общий вывод оста-

---

22 Parsons T. *The Father Symbol: an Appraisal*... P. 42.
23 Ibid. P. 42, 44.
24 Parsons T. The Superego and the Theory of Social System //Parsons T. *Social Structure and Personality*. P. 26.
25 Parsons T. Social Structure and the Development of Personality: Freud's Contribution to the Integration of Psychology and Sociology // Parsons T. *Social Structure and Personality*. P. 100.
26 См.: De Beauvoir S. *The Second Sex*. London, 1988.

ется неизменным: пол есть отражение сложившегося разделения труда в обществе, а следовательно, и имеющихся материальных, моральных, политических и т.п. ресурсов[27].

Тереза де Лоретис: «Пол есть отображение отношений...»

Джудит Батлер, известный американский философ, размышляя както над вопросом «Ваш пол?», указала на двусмысленность явления, о котором идет речь. Что собственно имеется в виду, спрашивала она в своей книге, – некий конкретный атрибут, *владение* которым необходимо? Или образ жизни, который нужно *продемонстрировать* окружающим?[28] Помимо содержательной стороны, проблема имеет и формальный аспект – решение дилеммы носит вербальный характер, а следовательно, и диалоговую природу. Эти два фактора – отображающая («репрезентативная»), символическая, неявная, скрытая и/или скрываемая природа пола, с одной стороны, и дискурсивный, или речевой, способ его – пола – проявления, с другой, и стали основой, на которой сформировался *символический фундаментализм*. По меньшей мере, два момента являются ключевыми для понимании сущности пола в рамках символического фундаментализма. Это концепция фрагментированной, подвижной, *множественной идентичности*[29] и концепция *дискурсивных практик*, при помощи которых множественная идентичность реализует себя.

В упрощенном виде обе концепции могут быть представлены следующим образом[30]. Для того чтобы стать членом сообщества – т.е. для того, чтобы занять *определённое/определяемое место* в рамках этого сообщества, – каждый индивид вынужден полагаться на принятый в данном обществе ассортимент средств самовыражения. Способность сочетать многочисленные, отличные друг от друга и реально используемые системы символов (*дискурсивных практик*) позволяет индивиду одновременно занимать различные статусные позиции. Обычно системы

[27] Подробнее о теории половых ролей смотри в первой главе работы Ричарда Коннелла (Connell R. *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Stanford, 1987).

[28] Butler J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, 1990. P. 6–7.

[29] Ряд сторонников данной концепции предпочитают говорить не столько о «*множественной идентичности*», сколько о «*субъективности*» как единственной форме существования личности. См., например: Davies B. *Shards of glass: Children Reading and Writing Beyond Gendered Identities*. St. Leonard, 1993.

[30] Более подробно роль дискурсивных практик в формировании идентичности рассмотрена в моей статье: Ушакин С. После модернизма: язык власти или власть языка //*Общественные науки и современность*. 1996. № 5.

знаков, с помощью которых описываются позиции индивида, а также с помощью которых он сам описывает своё место в обществе, понимаются как непротиворечащие и/или дополняющие друг друга. В рамках сиволического фундаментализма этот факт внешней непротиворечивости понимается как проявление установленной иерархии дискурсов, благодаря которой одни из них рассматриваются как определяющие, а другие – как маргинальные. Иными словами, целостность личности есть следствие длительной работы по искоренению всего того, что эту «*целостность*» так или иначе нарушает. Данный вывод имеет смысл и в отношении половой идентичности, вернее, в отношении той иерархии, которая существует между разными символическими моделями пола[31]. Именно это осознание существующей соподчиненности дискурсов и практик, ими обозначенных, и позволяет индивиду выбрать и занять социально значимое (хотя и необязательно значительное) место в рамках той или иной группы. Вопрос, соответственно, в том, какие дискурсивные практики оказываются доступными в конкретный исторический период.

Мишель Фуко в своей *Истории сексуальности* показал, как именно, начиная примерно с середины XVII в., при помощи четырех типов дискурса в европейской культуре была установлена четкая взаимосвязь между понятиями «личность», «пол» и «сексуальность». Вернее, как личность стала пониматься именно через призму четырех дискурсивно оформленных типов сексуальности[32]. А сексуальность, в свою очередь, стала одним из тех элементов властных отношений, с помощью которого стали возможны разнообразные формы контроля и подчинения населения[33]. О каких именно дискурсах идет речь? В терминах Фуко это *истеризация женского тела*, *сексуализация детей*, *социализация деторождения* и *психиатризация извращенных удовольствий*[34]. Развивая сеть институтов (система образования, церковь, право, медицина, литература, искусство и т.д.), занятых постоянным воспроизводством «истины» о сексе/поле, западноевропейское общество Нового времени тем самым создало мощную индустрию картографии сексуальности, конечной целью которой стало уничтожение малейших «белых» пятен. Именно благодаря бесконечному потоку разнообразной литературы половые различия из юридико-экономической, частной категории, связанной с проблемами формирования кланов и передачи прав наследования, превратились в категорию онтологическую, универсальную, определяющую смысл и траекторию развития индивида. Категорию, пытающуюся уста-

31 Moore H. The problem of explaining violence in the social science. // Harvey P. and Gow P. (eds.). *Sex and Violence: Issues in Representation and Experience*. London, 1994. P. 144.

32 Macey D. *The Lives of Michael Foucault: A Biography*. New York, 1993. P. 355.

33 Foucault M. *The History of Sexuality: Volume 1. An Introduction*. New York, 1990. P. 103.

34 Ibid. P. 104–115.

новить неизбежную, необходимую и достаточную взаимосвязь между формой сексуального удовольствия, с одной стороны, и идентичностью индивида – с другой. Эта метаморфоза частного, эпизодического в онтологическое стала возможной благодаря двуединому процессу: активное производство, накопление и типологизация дискурсов о сексуальности сопровождались не менее активным индивидуальным «востребованием» и «потреблением» производимых дискурсов. Сформированные нормативные модели сексуальности стали восприниматься на личностном уровне как единственно доступные средства *само*-выражения. В итоге, как замечает Фуко, примерно с середины XIX в. стало возможным появление целого ряда новых персонажей –

> нервозной женщины, фригидной жены, безразличной матери... импотентного и извращенного мужа-садиста, истеричной или неврастеничной юной особы, не по годам развитого, но уже измождённого ребенка и молодого гомосексуалиста, отрицающего брак или пренебрегающего женой[35].

Для символического фундаментализма принципиальным является то, что персонажи подобного рода стали результатом реализации принципа, положенного в основу общей классификации. Результатом того дедуктивного метода, с помощью которого демонстрируется верность общей концепции. Говоря метафорически, если при помощи какого-либо нового способа хочется оказаться непременно в «Индии», то в качестве «Индии» может служить первая же попавшаяся под руку «Америка». «Онтологизация» сексуальности и стала тем «новым» способом, с помощью которого попытались вновь обнаружить «Индию» идентичности.

Увязав воедино сексуальность и идентичность, мета-концепция *целостной личности* сделала невозможным анализ половых практик (и дискурсивных способов их репрезентации) именно как *практик* – т.е. *ситуативно*, а не телеологически обусловленных способов достижения полового удовольствия. На различении этих понятий, на демонстрации того факта, что сексуальность не всегда выступала в качестве одной из форм (политического) контроля общества, и фокусируется символический фундаментализм, утверждая, словами Фуко, что «удовольствие – это то, что возникает между двумя индивидами непосредственно, не прячась в тени идентичности. У удовольствия нет ни паспорта, ни идентичности»[36].

Помимо исследования риторических приемов и дискурсивных институтов, с помощью которых создается амальгама из сексуальности и идентичности, символический фундаментализм важен еще в одном отношении. В силу того что эта амальгама позволяет использовать по-

---

35 Foucault M. *The History of Sexuality*... P. 104.

36 Цит. по: Macey D. *The Lives of Michael Foucault*... P. 364.

ловые характеристики для отображения качеств и явлений, собственно с полом не связанных, пол, как замечает известный теоретик кино и пола Тереза де Лоретис, может использоваться для отображения отношений принадлежности к той или иной экономической, политической, культурной, религиозной, профессиональной и т.д. группам[37]. Так в итоге происходит маскулинизация и/или феминизация сфер *социальной* деятельности. За примерами вряд ли стоит ходить особенно далеко – достаточно вспомнить «Рабочего и Крестьянку» В. Мухиной[38]. Другим, не менее ярким, примером могут служить образы, активно используемые в средствах массовой информации для репрезентации таких понятий, как «нищета», «голод» или «эпидемия». Различные версии «измождённой женщины», как правило, африканского происхождения, с ребенком на руках и «старушек, просящих милостыню», ставшие типичными для репортажей *Си-Эн-Эн,* наглядно демонстрируют то, как абстрактные понятия, во-первых, используют в качестве «своего» базиса половые стереотипы, а во-вторых, «подверстывают» под них и такие категории, как «национальность» и/или «возраст».

В то же время именно эта многозначность и комплексность пола позволяет символическому фундаментализму говорить о невозможности вычленения некой основополагающей, *базовой* характеристики индивида. Что, естественно, ведет, с одной стороны, к отказу от *нормативной* концепции личности и, с другой, к её – личности – *релятивистской* интерпретации. Действительно, если личность есть «совокупность отношений», то насколько правомерно и реально отдавать приоритет той или иной «*базовой*» модели «совокупности»? Или тем или иным «*базовым*» моделям отношений? Не будет ли более оправданным в этой связи говорить о личности не столько как о *структуре*, сколько как о *конгломерате* разрозненных элементов? И, соответственно, не столько об идентичности, сколько об идентичностях. Среди которых половая идентичность – лишь одна из многих. В свою очередь неисчерпаемая. Почти так же, как и атом….

Дроби пола: от полу... до поли...

Попытаемся посмотреть на конкретных примерах, как именно та или иная теоретическая модель, описанная выше, интерпретирует пол, половую идентичность и половые практики. Речь пойдет о двух типах примеров – о различного рода этнографических свидетельствах, дающих

---

37 Lauretis T. de. *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction*. Bloomington, 1987. P. 3–10.

38 Анализ социальной символики этой скульптуры см., например: Doy G. Russia and the Soviet Union c.1880-c.1940: 'Patriarchal' Culture or 'Totalitarian Androgyny'? // Doy G. *Seeing and Consciousness: Women, Class and Representation*. Oxford, 1995. P. 135–137.

представление о реально существующей половой структуре того или иного общества, с одной стороны, и о различных формах отображения полового диморфизма в медицинском дискурсе – с другой.

Претензии «биологического фундаментализма» на универсальность «природных различий», на способность этих различий определять «*суть*» личности вне времени и вне пространства оказались несостоятельными при объяснении половой специфики такого явления, как «бердаш» (*berdache*). Изначально термин «*бердаш*» использовался для описания американских индейцев, входивших в состав определенной, устойчивой в своем существовании группы. Особенность членов этой группы заключалась в том, что их социальная и культурная роль в обществе представляла смесь традиционных «мужских» и «женских» моделей поведения. Иными словами, идентичность членов этой группы не вписывалась в рамки двуполярной половой структуры. Со временем под словом «*бердаш*» в антропологии стали понимать любого индивида, чья деятельность и одежда не соответствуют его/её биологическому полу[39].

Теоретическая сложность данного случая состоит в том, что использовать спасительный прием маргинализации, т.е. сведения того или иного феномена до уровня девиации, отклонения от установленной нормы, оказывается невозможным: среди американских индейцев бердаши традиционно пользовались высоким социальным престижем как в силу своих спиритуальных «талантов», так и благодаря способности выступать посредниками между двумя «основными» полами. Более того, по мере изучения этого явления стало очевидным, что бердашизм распространяется как на «биологических» мужчин, так и на «биологических» женщин[40]. То есть, иными словами, не может быть квалифицирован как половая аномалия, типичная для определенного пола.

Теоретическая значимость «бердашизма» как социального явления заключается в наглядной демонстрации того факта, что «*половая идентичность*» может выступать в качестве вполне самостоятельного социально-психологического механизма, не имеющего в качестве своей основы анатомическое строение. Гарриет Уайтхед, проводившая антропологическое исследование среди бердашей, указала на возможную причину подобного рода *не*взаимосвязанности «анатомии» и «судьбы». По её мнению, это обусловлено тем социальным контекстом, в котором формируется институт бердашизма. Контекстом, в рамках которого, во-первых, «спиритуальная», духовная составляющая является опреде-

---

39 Shapiro J. Transsexualism: Reflection on the Persistence of Gender and the Mutability of Sex // Epstein L. and Straub K. (eds.). *Body Guards: The Cultural Politics of Gender Ambiguity*. London, 1991. P. 263.

40 Bullough V. and Bullough B. Cross-dressing in Perspective // Bullough V. and Bullough B. (eds.). *Cross-dressing, Sex, and Gender*. Philadelphia, 1993. P. 3–4.

ляющей для понимания роли и судьбы индивида и где, во-вторых, разделение труда имеет большее символическое значение, чем разделение полов[41].

Примером тому, что анатомия является по меньшей мере косвенным фактором при определении социального и сексуального статуса личности, может служить и структура индейского племени навахо (Navajo). По наблюдениям ряда исследователей, данное общество делится на три группы – мужчин, женщин и «*нэдл*» (*Nadles*), т.е. третий пол. В состав «нэдл» могут входить как анатомические гермафродиты, так и вполне «нормальные» с точки зрения анатомии индивиды, которые решили, что «*третий пол*» более соответствует их мироощущению[42].

Сходную – промежуточную – социальную и сексуальную роль играют в исламском Омане ксанифы (*xanith*) – «биологические» мужчины, которые, с одной стороны, сохраняют ряд культурных и экономических привилегий мужского населения (юридически и грамматически они мужского рода), а с другой – имеют легитимные возможности вступать в неограниченные (преимущественно неполовые) контакты с женщинами, не являющимися их родственниками, что обычно недопустимо для остальных мужчин[43]. В сексуальном плане ксанифы традиционно выполняют пассивную гомосексуальную роль. Отличительной чертой данного института является его «открытость» и временн*а*я «подвижность»: вход в сообщество ксанифов определяется индивидуальным *поведением* и маркируется соответственно разводом и/или подчеркнуто неполовыми контактами с женщинами. Выход из сообщества также «открыт» или отмечается женитьбой[44].

Данная разновидность «третьего пола» указывает на еще одну характеристику половой идентичности. Если бердаши акцентируют автономность *половой идентичности* по отношению к биологическому полу, то ксанифы «автономизируют» роль *института половых практик* (секса) в формировании половой идентичности. Иными словами, именно *половые практики* являются определяющими для социального статуса ксанифа, и изменение статуса напрямую зависит от конкретного полового поведения. При этом мужская *половая идентичность* ксанифа обладает менее подвижным характером и остается более или менее стабильной (например, в юридическом или грамматическом смысле) на всем протяжении эволюции его поведения.

---

41 Whitehead H. The Bow and the Burden Strap: A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America // Ortner S. B. and Whitehead H. (eds.). *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge, 1981. P. 100–103.

42 Bullough V. and Bullough B. *Cross-dressing in Perspective*. P. 5.

43 Garber M. The Chic of Araby: Transvestism, Transsexualism and the Erotic of Cultural Appropriation // Epstein L. and Straub K. (eds.). *Body Guards*… P. 239–241.

44 Shapiro J. *Transsexualism: Reflection on the Persistence*… P. 264–265.

Хотя статистически подобные случаи половой неопределённости и/или неопределимости развиваются в основном в направлении «от мужчины к женщине», обратная траектория движения также не является чем-то исключительным. В целом ряде африканских племен приняты так называемые «браки» между женщинами, в ходе которых женщина-*муж* приобретает все права на имущество, детей и услуги своей женщины-*жены*. Отношения между «*супругами*» в данном случае, как правило, полностью лишены сексуального компонента, если не считать того, что мужского партнера для своей жены выбирает ее законный женский «муж»[45]. Женщине-вождю южноафриканского племени ловеду (Lovedu) соседние племена, стремящиеся установить хорошие отношения, традиционно дарили в качестве подарка жён. Некоторые из этих жён, в свою очередь, «передаривались» другим племенам, опять-таки из соображений политической целесообразности[46].

В отличие от ловеду, в кенийском племени нанди подобные же однополые браки вели к изменению половой идентификации женского «мужа». Женщина, как правило, в возрасте, не сумевшая произвести на свет наследника мужского пола, могла «жениться» для того, чтобы стать (приёмным) отцом сына-наследника своей «жены». Примечательно, что во избежание собственной компрометации, она должна была прекратить все половые контакты со своим мужским «мужем». Как замечает Регина Оболер, проводившая этнографическое исследование в Западной Кении, «мужественность» женщины-мужа в данном случае определяется не столько её анатомическим строением, сколько её ролью в экономическом укладе общества[47].

Подобные примеры однополых браков иллюстрируют одну важную социологическую закономерность. В том случае, когда юридические институты (наследование) или политические структуры (например, матриархат в племени ловеду) оказываются более существенными для функционирования общества, трансформации подвергаются идентификационные механизмы, чьё влияние на существующее распределение ресурсов и власти минимально. В итоге биологический пол становится несущественным при определении роли индивида в обществе. Вернее, биологический пол принимается в расчет до тех пор, пока он не вступает в противоречие с занятой социальной позицией. Как только такое противоречие возникает, изменяется не позиция, а индивидуальная половая самоидентификация.

Подведу предварительные итоги. Модели различной организации социальной и половой жизни, приведенные выше, позволяют говорить о том, что «*пол*», «*половая идентичность*» и «*половые практики*» нередко

45 Shapiro J. *Transsexualism: Reflection on the Persistence*… P. 265–267.
46 Ibid.
47 Oboler R. Is the Female Husband a Man? Woman/Woman Marriage Among the Nandi in Kenya // *Ethnology*. 1980. Vol. 19. No 1. P. 83.

не имеют между собой никакой связи. Анатомия же, в свою очередь, не в состоянии служить наименьшим «общим знаменателем», способным уравнять все дроби (возможного) полового поведения индивида. Традиционное анатомическое строение мужчин и женщин племени навахо не мешает им *быть* «третьим» полом. Гомосексуальная практика ксанифов из Омана не препятствует и не ставит под сомнение их женитьбу. Долгие годы замужества женщин племени нанди скорее способствуют, чем предотвращают, возможность «смены» традиционных половых ролей. Основным, определяющим фактором при понимании института пола является, таким образом, *доминирующая культурная парадигма*, придающая тому или иному акту, части тела или форме одежды специфическое половое значение.

Судьба анатомии: одна на двоих?

Хотя антропология и не устает приводить новые и новые доказательства того, что пол как социальный институт – т.е. как совокупность правил и норм поведения в определённой среде – может быть интерпретирован и «реализован» на практике по-разному, эти доказательства в основном трактуются как «несовместимые» с той или иной организацией уже сложившейся половой структуры. Более серьезные критики «культурного релятивизма» в понимании пола ссылаются на тело как конечную «*вне-культурную*» инстанцию, не позволяющую оторваться (надолго) от реальности[48]. В рамках данной логики риторика «медикализации пола» – *scientis sexualis*, по определению М. Фуко[49], – является наиболее частым приёмом.

Посмотрим, действительно ли тело – или его части – может выступать в качестве своего рода «корректирующего» коэффициента, механически влияющего на психоэмоциональные переменные, заключенные в «скобках». Вернее, посмотрим, насколько анатомический дискурс как система рассуждений о теле/поле является более «фундаментальным», более объективным, более идеологически и культурно нейтральным.

Следуя теоретической парадигме Мишеля Фуко о дискурсивной природе сексуальности, начиная примерно с середины 1970-х гг. целый ряд исследователей попытался восстановить генеалогию анатомического дискурса, историю процесса формирования понятий, считающихся краеугольными для данной формы теоретизирования. Одной из наиболее полных и значительных попыток такого рода является книга Томаса Лакёра, в которой анализируется репрезентации тела в разного рода ме-

48 В качестве, пожалуй, наиболее развернутой и теоретически обоснованной аргументации подобного рода см., например: Grosz E. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington, 1994.

49 Foucault M. *The History of Sexuality*… P. 58–61.

дицинской литературе со времен античности до Фрейда[50]. Примеры, которые приводит в своей работе Лакёр, не оставляют никаких сомнений в правильности его основного вывода о том, что

> история отображения анатомических различий между мужчинами и женщинами поражающе независима как от действительной структуры половых органов, так и от совокупности знаний, имеющихся об этих органах. Идеология, а не аккуратность наблюдения определяла восприятие анатомических органов и их значение[51].

Действительно, медицинские трактаты от Аристотеля до авторов эпохи Возрождения поражают устойчивостью тезиса о том, что гениталии мужчины и женщины *в сущности* есть одно и то же: разница состоит лишь в их пространственной ориентации. Например, Клавдий Гален из Пергама, оставивший во II в. н. э. корпус документов по анатомии, так аргументирует свой тезис:

> Представьте себе, что гениталии мужчины вдруг оказались развернутыми внутрь его тела, расположившись между прямой кишкой и мочевым пузырем. Если бы это произошло, мошонка бы неизбежно оказалась на месте матки, а яички расположились бы по ее краям…
> Представьте себе теперь матку, вывернутую наружу. Не окажутся ли в итоге яичники в её внешней части? Не станет ли она напоминать мошонку? Расположившись в промежности теперь уже в качестве подвески, не превратится ли шейка [т.е. шейка матки и влагалище] таким образом в мужской член?[52]

Исидор из Севильи, известный энциклопедист VII в., также пытался выстроить аналогичную систему доказательств, трактуя матку как живот, соответственно присущий обоим полам. Лакёр, приводящий этот пример, замечает, что подобная «*животная*» трактовка гениталий зафиксирована и на лингвистическом уровне: слово «*vulva*», использовавшееся в средние века в Европе для описания влагалища, произошло от «*valva*», буквально означающего «ворота живота»[53].

Сходства находились буквально везде – как в морфологии тела, так и в телесных выделениях. Вернее, искались не столько сходства, сколько различные вариации и версии одного и того же феномена. Кровотечения, например, рассматривались как явление, лишенное какой бы то ни было «половой» специфики. В результате Гиппократ трак-

[50] Людмила Иорданова предприняла сходную попытку, проанализировав, правда, не столько анатомический дискурс, сколько медицинские и так называемые «естественнонаучные» тексты более общего порядка. См.: Jordanova L. *Sexual Vision: Images of Gender in Science and Medicine between the Eighteenth and Twentieth Centuries*. New York, 1989.

[51] Laqueur T. *Making Sex: Body and Gender From the Greeks to Freud*. Cambridge, 1990. P. 88.

[52] Цит. по: Laqueur T. *Making Sex*… P. 25–26.

[53] Ibid. P. 27.

товал кровотечение из носа, кашель с кровью и менструацию как симптомы одного и того же заболевания – лихорадки. Соранус, врач II в. н. э., определивший развитие гинекологии на пятнадцать последующих веков, пошел дальше, увязав менструацию с потоотделением и, соответственно, – с погодой. Чем выше температура воздуха, указывал медик, тем реже менструации[54]. Выводы Гиппократа и Сорануса покажутся менее парадоксальными, если вспомнить более близкий по времени пример. Широко распространенная практика кровопусканий, лечения пиявками и т.д. имела сходное теоретическое обоснование – мужчины, как и женщины, должны были иметь свою форму регулярного «сброса» излишней крови[55].

Парадигма полового единства, которую можно описать формулой «*один-пол-на-двоих*», объяснялась, разумеется, не тем, что различия были не очевидны: авторы-мужчины не допускали никаких заблуждений по поводу того, кому и как участвовать в процессе деторождения. Скорее, телесные различия не являлись базовыми для понимания сущностных процессов, происходивших с индивидом[56]. Как верно замечает Лакёр, пол являлся социологической, а не онтологической категорией[57]. Французское законодательство XVI–XVII вв., посвященное анатомическим гермафродитам, – яркий пример подобной «социологии пола». Многочисленные судебные случаи данного периода свидетельствуют об одном – тяжесть выбора половой идентичности ложилась на плечи самого гермафродита. Общественные санкции применялись только в случае несоблюдения им/ей правил, присущих выбранной модели полового поведения[58].

---

54 Laqueur T. *Making Sex*… P. 37.

55 См.: Martin E. *The Woman in the Body*. Boston, 1987. P. 31; Jones A. R. and Stallybrass P. Fetishizing Gender: Constructing the Hermaphrodite in Renaissance Europe // Epstein and Straub (eds.). *Body Guards*… P. 81.

56 Сходная ситуация наблюдалась и в другой области, менее связанной непосредственно с телом, но тем не менее, как принято думать, «отражающей» анатомические различия – в моде. Многочисленные исследования в области истории моды практически единодушны в одном – примерно вплоть до Французской революции 1789 г. одежда представляла собой не что иное, как «хаос андрогинности» (Wilson E. *Adorned in Dreams: Fashion and Modernity*. Berkeley, 1985. P. 121). Практически всеобщий трансвестизм имел тем не менее социальные основы – одежда, как и пол, была призвана обозначить место на социальной лестнице, а не исходную, данную сущность индивида. Подробнее о роли моды в формировании нормативов «мужественности» и «женственности» см.: Craik J. *The Face of Fashion: Cultural Studies in Fashion*. London, 1994.

57 Laqueur T. *Making Sex*… P. 142.

58 Jones A. and Stallybrass P. *Fetishizing Gender*… P. 91. В статье приводится пример судебного случая 1601 г., по которому молодой парижский гермафродит был приговорен к повешению, а затем и сожжению за то, что, приняв официально статус мужчины, он впоследствии позволил «использовать свое тело в качестве женского» (ibid, p. 90). Как свидетельствует этот случай – анато-

Еще одним примером роли идеологии в формировании анатомического дискурса о поле может служить история репрезентации женского скелета. Как бы это ни казалось удивительным сегодня, но вплоть до середины XVIII в. существовала лишь одна – так называемая «*человеческая*» – модель скелета. Основатель современной анатомии – Андреас Везалий (Andreas Vesalius) – в своих анатомических атласах сознательно избегал попыток «сексуализировать» кости, считая, что половые различия заканчиваются на уровне кожного покрова. Фундамент же *человека*, по мнению анатома, оставался единым[59].

Активные попытки создания женского скелета датируются периодом 1730–1790 гг. В 1734 г. Бернар Альбинус (Bernhard Albinus), известный автор ряда анатомических иллюстраций, создав «*идеальный*» мужской скелет, выступил с призывом создать и «женский». Уже в 1796 г. немецкий анатом Самуэль фон Шоммерринг (Samuel von Soemmerring) опубликовал первое, по его мнению, описание анатомического строения женщины. Более полувека ушло на формирование идеологии *различий*. Показательно, что все участники этого «коллективного» проекта были предельно откровенны в своих стремлениях создать «*идеальный*» – т.е. *образцовый* – женский скелет. Уже упомянутый Шоммерринг так описывал свой профессиональный подход:

> Более всего я стремился найти женское тело, которое отличало бы не только его молодость и способность к деторождению, но и гармония конечностей, красота и элегантность, сходные с теми, что предки приписывали Венере[60].

То, что «*идеальность*» тела (т.е. фактически – скелета!) ассоциировалась с его репродуктивными способностями, вряд ли вызывает какое-либо удивление. Любопытен другой аспект этой анатомической идеологии. Изыскания Шоммерринга дали не совсем ожидаемый результат. Ко всеобщему удивлению анатом обнаружил, что череп женщины в среднем больше и тяжелее черепа мужчины[61]. Так как доминирующее мнение сводилось к тому, что параметры черепа формируются под давлением массы мозга, то закономерным выводом было признание приоритета объема женского головного мозга по отношению к мужскому. Мужчине, в свою очередь, принадлежало первенство по объему костной (и в определенной степени – мышечной) ткани. В век рационализма данная ситуация, разумеется, не могла длиться долго. Уже в 1820-х гг. в ряде своих работ Джон Барклай (John Barclay), физиотерапевт из Един-

---

мия далеко не являлась определяющей; скорее, конкретная судьба придавала смысл анатомическому строению.

[59] Schiebinger L. Skeleton in the Closet: The First Illustration of the Female Skeleton in Eighteenth-Century Anatomy // Gallagher T., Laqueur T. (eds.). *The Making of Modern Body*. Berkeley, 1987. P. 47–48.

[60] Цит. по: Schiebinger L. *Skeleton in the Closet*… P. 62.

[61] Отношение массы черепа к массе скелета у женщины – 1/6, тогда как у мужчины – от 1/8 до 1/10 (Schiebinger L. *Skeleton in the Closet*… P. 64).

бурга, блестяще использовав риторический прием метафоры, сравнил череп женщины не с черепом мужчины (как это делалось до него), а с черепом ребенка. Большой объем головного мозга, таким образом, стал результатом не его успешного развития, а свидетельством его недоразвитости[62]. Не остановившись на этом в своих метафорических поисках, Барклай достиг полной инверсии ситуации, сопоставив в своих иллюстрациях скелет мужчины со скелетом лошади, а скелет женщины – со скелетом страуса. Так, в итоге, отличительными признаками «женского» скелета стала не величина черепа, а размер тазовых суставов.

Примеры подобного рода, разумеется, не ограничиваются анатомическим дискурсом. Как свидетельствуют многочисленные работы, физиология человека не избежала подобного же рода идеологической индоктринации[63]. Не вдаваясь в подробности дебатов, ведущихся вокруг проблемы роли гормонов в определении пола и/или половой идентификации, лишь замечу, что традиционное употребление терминов «мужские» (*андрогены*) и «женские» (*эстрогены*) гормоны имеет, как считают специалисты в этой области, столько же смысла, как и разделение бактерий по половому признаку. Дело даже не в том, что и те и другие гормоны воспроизводятся организмами обоего пола, не в том, что гормоны способны трансформироваться из одной формы в другую[64], и даже не в том, что после менопаузы у женщин количество «*женских*»(!) гормонов меньше, чем у мужчин их возраста[65]. Дело в том, что, в полном соответствии с правилами структурной лингвистики, название («означающее») здесь не имеет ничего общего с тем объектом («означаемым»), которое оно призвано обозначить. Даже если речь идет о такой, казалось бы, нейтральной дисциплине, как анатомия.

Таким образом, археология медицинского дискурса свидетельствует об одном – концепция пола всегда является частью более общей кар-

[62] Немецкий врач Е. Познер, говоря, правда, о женском теле в целом, сформулировал, например, данный подход следующим образом: «Поскольку женский пол завершает свое развитие раньше, чем мужской, не достигнув, таким образом, полной зрелости, особа женского пола сохраняет свою детскую округлость» (см.: Schiebinger L. *Skeleton in the Closet*… P. 65). Хотя подобного рода сравнения и не отличались новизной в принципе, они показательны иной контекстуализацией – пол стремительно превращался из категории социологической в категорию *анатомо*-социологическую. «Природные» различия должны были быть сконструированы для того, чтобы оправдать различия социальные.

[63] Rosner M. and Jonson T. Telling Stories: Metaphors of the Human Genome Project // *Hypatia*. 1995. Vol. 10. No 4. P. 104–129. Подробный анализ «метафоризации» так называемых точных наук см. в работах Донны Харавэй, биолога и историка науки из США (Haraway D. *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. London, 1991).

[64] Spanier B. «Lessons» from 'Nature': Gender Ideology and Sexual Ambiguity in Biology // Epstein and Straub (eds.) *Body Guards*… P. 329–350.

[65] Andersen M. *Thinking About Women: Sociological and Feminist Perspectives*. New York, 1983. P. 31–33.

тины. Донна Харавэй в этом плане абсолютно права, заявляя, что история науки как формы практики может и должна включать в себя анализ её *политического* компонента, проявляющегося в категориальном аппарате, системах классификации, да, собственно, и в выборе самого объекта исследования[66]. Следуя Мишелю Фуко, вполне закономерно в этой связи рассматривать науки, призванные «прояснить» истину о сущности пола и половой идентичности, как одну из форм «биополитики среди населения»[67], чьей естественной целью является максимизация не только интеллектуального, но и телесного контроля.

Подведем итоги. Рассмотренные выше теоретические модели и примеры конкретных практик и репрезентаций пола, на мой взгляд, убедительно свидетельствуют о том, что пол имеет свою историю. Которую вряд ли стоит сводить к тому или иному фундаментализму. И которую вряд ли стоит подменять историей понятий и концепций, не имеющих адекватных символических форм в русском языке. Что, тем не менее, не отменяет необходимости большей четкости в использовании уже имеющихся терминов. По-видимому, возможна следующая дифференциация понятий.

Под «*полом*» можно понимать сложившуюся в обществе взаимосвязь между конкретным анатомическим строением индивида и предлагаемым ему набором специфических, социальных ролей, (якобы) связанных существенным образом с этим строением. В данном плане определяющими аналитическими категориями являются пол «*биологический*» и пол «*социальный*». Необходимо при этом, безусловно, иметь в виду, что и «*биологический*», и «*социальный*» полы имеют одну, так сказать, природу – культуру. Данное противопоставление носит скорее тактический и стилистический характер и имеет своей целью продемонстрировать автономность «*социального*» пола, его абсолютную несвязанность с анатомией.

«*Половая идентичность*», в свою очередь, отражает не столько роль общества в определении (половых) параметров индивида, сколько способность (или неспособность) индивида ограничить себя рамками моделей, предложенных ему для (само)идентификации. В этой ситуации половая идентичность может не совпадать с биологическим *полом* (трансвеститы и транссексуалы) или с нормативной гетеросексуальной *практикой* (женщины племени ловеду). Более того, сама половая идентичность может пониматься не столько как точка/результат идентификации, сколько как протяженность, процесс, далеко не всегда гладкий и ровный. В итоге возможны разные варианты «мужественности» и «женственности». Вернее, «*мужественностей*» и «*женственностей*» стано-

---

66 Gordon A. Possible Worlds: An Interview with Donna Haraway // Ryan M. and Gordon A. *Body Politics: Disease, Desire, and the Family*. Oxford, 1994. P. 248.

67 Macey D. *The Lives of Michael Foucault*… P. 139.

вится много, и цель анализа половой идентичности, таким образом, состоит в определении сложившихся социальных и культурных иерархий, строящихся по половому принципу. Ключевыми понятиями здесь являются завершенность или незавершенность (само)идентификации субъекта, периферийные и доминирующие модели половых идентичностей, способы и механизмы идентификации.

И наконец, «*половые практики*» описывают способы, формы и объекты, с помощью которых индивид достигает сексуального удовольствия. Роль исторического анализа в данном случае сводится к определению взаимоотношений между сложившимися культурными формами организации сексуальной жизни и более общим социально-политическим контекстом, благодаря которому та или иная сексуальная практика приобретает нормативное значение. Основными аналитическими концепциями могут быть, следовательно, идеи о социальной природе удовольствия и влечения, о биополитическом характере контроля половых практик и о динамике выбора сексуального объекта.

Естественно, что развитие терминологического аппарата не является самоцелью. Аппарат эволюционизирует в ходе самого исследования, и лингвистические заимствования зачастую неизбежны. Вопрос в том, как не свести исследование исключительно к заимствованию аппарата. Или, иначе, – как сделать доступным поле поля…

1997 г.

ПОЛ-итическая теория феминизма

...Я не знаю, кто впервые ввел в употребление понятие «естественный». Знаю только, что оно существует очень давно – столько же, пожалуй, времени, сколько и сама философия. И еще я знаю, что сейчас нужна величайшая не только возможность, но и способность дерзания, чтоб освободиться от власти этого слова. Попробуйте отказаться от него, что останется тогда от философии?

Лев Шестов

Вопрос о том, насколько верна та или иная точка зрения, насколько она последовательна или интересна, гораздо менее содержателен по сравнению с вопросом о том, почему именно мы оказались на той или иной позиции, почему именно ее мы отстаиваем, что она дает нам и от чего она нас защищает...

Джудит Батлер

Политические теории, несмотря на кажущееся разнообразие предлагаемых ими решений, в сущности, довольно схожи в тематике своих вопросов. Вопросов, строго говоря, три; упрощая, их можно сформулировать так: Какова *природа* политической власти? Кто является *носителем* этой власти? И в чем состоит *цель* власти? Или, в иной транскрипции: 1) Каким образом складывается *поле* политической деятельности, т.е. что лежит в основе классификации социальных явлений/институтов на политические и неполитические? 2) Как происходит формирование *субъекта* политической деятельности, т.е. какова динамика отношений между институтами/аппаратами власти и конкретными личностями? И, в конце концов, 3) как определяется социально-историческое *содержание* политической деятельности, т.е. как из общего социокультурного контекста происходит вычленение политически значимых «точек приложения» власти? С теми или иными модификациями эти вопросы определяют сущность дискуссий о природе политического по меньшей мере на протяжении последних двух тысяч лет. Аристотель в своей *Политике*, например, писал:

> ...всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага... причем больше других и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством или общением политическим[1].

[1] Аристотель. *Политика. Афинская полития*. М., 1997. С. 35.

Подобная дискурсивная трактовка государственности/государства – т.е. стремление обнаружить закономерности институциональной политической практики исходя из закономерностей коммуникационного обмена – безусловно, сближает Аристотеля с крупнейшими теоретиками современности – Мишелем Фуко, Юргеном Хабермасом, Жаком Деррида. Вместе с тем дискурсивное производство государства в *Политике* не лишено и определенной, весьма показательной, специфики. *Общение* в данном случае носит гомосоциальную природу, являясь исключительно общением «государственных мужей». Сам Аристотель объяснял это так: «... слова поэта [Софокла. – *С.У.*] о женщине: «Убором женщине молчание служит» – в одинаковой степени должны быть приложимы ко всем женщинам вообще, но к мужчинам они уже не подходят»[2]. Таким образом, формирование диалогического (политического) пространства происходит посредством *исключения*. «Общение ради высшего блага» понимается/реализуется как *система отношений* между теми, кто говорит, и теми, кто слушает: гомосоциальный логоцентризм «государственных мужей» становится очевидным лишь на фоне эстетизированного молчания женщин.

Понятно, что Аристотель в данном случае служит лишь своего рода метафорой, позволяющей обозначить молчаливое присутствие проблематики пола в философии политики в целом[3]. Аналогичные пассажи можно обнаружить без труда во многих – *классических* – текстах по истории и теории политической мысли. Собственно, на подобное *обнаружение,* на подобное вскрытие патриархальных умолчаний и была направлена интеллектуальная деятельность феминистского движения «второго призыва» 1960–1970-х гг.[4]

2 Аристотель. *Политика. Афинская полития*. С. 56.

3 Разумеется, обвинять Аристотеля в монополизации политического общения по половому признаку было бы натяжкой – наряду с женщинами на молчание были, например, обречены и рабы, что, в принципе, лишь подчеркивает сходство местоположения эстетизированного женского молчания и опредмеченного молчания рабов в иерархии политических дискурсов о *высшем* благе.

4 В качестве классических примеров такого рода анализа см.: Kennedy E., Mendus S. (eds.). *Women in Western political philosophy*. Brighton, 1987; Nicholson L. (ed.). *The Second Wave: A Reader in Feminist Theory*. New York, 1997. Понятно, что принадлежность ко «второму» призыву – явление далеко не хронологическое. Многие представители этого направления продолжают активно работать и сегодня – см., например: Bartlett K., Kennedy R. (eds.). *Feminist Legal Theory: Readings in Law and Gender*. Oxford, 1991; Hirschman N., Di Stefano C. (eds.). *Revisioning the Political: Feminist Reconstructions of Traditional Concepts in Western Political Theory*. Oxford, 1996; Shanley M., Pateman C. (eds.). *Feminist Interpretations and Political Theory*. University Park, 1991; Shanley M., Narayan U. (eds.). *Reconstructing Political Theory: Feminist Perspectives*. University Park, 1997. Аналогичное движение навстречу феминистской тематике примерно с середины 1980-х стали проявлять и сами обществоведческие дисциплины. В качестве типичных примеров такого

Вскрытие умолчаний, важное само по себе, оказалось, однако, не способным противопоставить многовековой традиции политической теории сколько-нибудь существенную альтернативу. Ликвидация четко выраженных форм классовой и колониальной эксплуатации, в свою очередь, лишь обострила деление (политического) сообщества по половому признаку. Первоначальной реакцией на это со стороны ряда феминисток стало стремление адаптировать к изменившейся повестке дня хорошо известные теоретические схемы классовой борьбы. «Пол», в итоге, стал классовым/классификационным признаком, «половые отношения» заменили отношения производственные, а исторически специфические формы деторождения и семьи стали восприниматься как «способ производства». Закономерным в этой парадигме стал вопрос: «Кто обладает правом собственности на женщину как основное средство производства?» Катерин МакКиннон (Мичиганский университет, Анн-Арбор), известная своими работами о сексуальных домогательствах и распространении порнографии, в начале 1980-х в статье *Феминизм, марксизм, метод и государство: теоретическая повестка дня*, например, писала:

> Сексуальность является для феминизма тем же, чем труд для марксизма – т.е. социально обусловленной и вместе с тем обуславливающей, всеобщей и вместе с тем исторически специфической формой деятельности, объединяющей и тело, и разум. Организованная экспроприация сексуальности одной группы в интересах другой группы является определяющей для секса, женщины, точно так же как организованная экспропириация труда одной группы на благо других является основополагающей при определении рабочего класса. Гетеросексуальность есть структура этой экспроприации, пол и семья – формы ее проявления, половые роли – обобщенные характеристики социального индивидуума, воспроизводство – ее последствия, а контроль – ее основная задача[5].

Историческая и политическая логика данного классового подхода к сексуальности очевидна: организованное насилие одной группы можно преодолеть лишь посредством организованного сопротивления другой. Сложность в другом. Насколько правомерно, спрашивали критики МакКиннон, считать место той или иной группы в процессе воспроизводства

подхода см. соответствующие обзорные статьи о социологии, политологии и юриспруденции (Chafetz J. Feminist theory and sociology; underutilized contribution to mainstream theory // *Annual Review of Sociology*. 1998. P. 23; Lovenduski J. Gendering research in political science // *Annual Review of Political Science*. 1998. P. 1; Seron C. Law and inequality: race, gender… and, of course, class // *Annual Review of Sociology*. 1996. P. 22.

5 MacKinnon C.A. Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory // *Signs*. 1982. Vol. 7 (3). P. 516. Продолжение статьи см.: MacKinnon C.A. Feminism, Marxism, Method, and the State: Toward Feminist Jurisprudence // Harding S. (ed.). *Feminism and Methodology: Social Science Issues*. Bloomington, 1987. Подробнее о взглядах МакКиннон см.: MacKinnon C.A. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge, 1987.

(семьи) необходимым и/или достаточным условием для определения *коллективной идентичности* этой группы (женщин)? Являются ли «производственные отношения», базирующиеся на сексуальности, базовыми для определения *коллективного сознания* «угнетенного класса»? И не будет ли более целесообразно говорить о *несводимости* таких факторов, как, например, социальная память, влияющих на формы социальной идентичности и способы их проявления, исключительно к проблематике способа производства и воспроизводства семьи? Более того, если тезис о *социальной* природе сексуальности воспринимать всерьез – т.е. видеть в сексуальности исторически специфическое, изменяемое во времени явление – то насколько правомерно говорить о стабильности ее классо-образующей функции и, соответственно, о стабильности форм ее идеологического/символического отражения?[6]

Говоря иначе, попытке воспринимать сексуальность как следствие сложившейся (патриархальной) политической *структуры производства* была противопоставлена попытка анализировать сексуальность как эффект *восприятия и само-восприятия*, т.е. как способность осознавать и артикулировать в доступных политических терминах половую идентичность («мужчина»/«женщина») и связанные с ней социальные, политические, экономические, культурные и т.п. векторы поведения. Именно о такого рода попытках, обычно увязываемых с «третьей волной» феминизма последних двадцати лет, и пойдет речь в дальнейшем. Опираясь на тексты таких известных американских философов, как Джудит Батлер (Калифорнийский университет в Беркли), Шейла Бенхабиб (Гарвардский университет) и Нэнси Фрейжер (Новая школа социальных исследований, Нью-Йорк), я попытаюсь проследить, как именно «пол» и «сексуальность» оказались в центре *пол*-итической теории феминизма третьей волны.

Выбор этих трех философов обусловлен рядом причин. Прежде всего, каждая из них представляет определенное направление политической мысли – как в рамках феминизма в частности, так и в рамках общетеоретической дискуссии о проблемах политической теории в целом. Так, например, теоретические установки Нэнси Фрейжер во многом определяются ее стремлением совместить две линии анализа: *социально-критическую* направленность Франкфуртской школы – с ее акцентом на политической гегемонии и иерархии – и дискурсивный анализ власти, предложенный Мишелем Фуко. В свою очередь, философия Джудит Батлер тесно связана с *постструктуралистской* ветвью дискурсивного анализа, с типичным для нее стремлением видеть в любой гносеологической, политической, социальной, половой и т.д. структуре лишь *аналитические* конструкции, облегчающие локализацию того или иного

---

6 См., например: Benhabib S., Cornell D. Beyond the politics of gender. Introduction // Benhabib S., Cornell D. (eds.). *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Society*. Oxford, 1987. P. 1–16.

явления, но не исчерпывающие ни значение этого явления, ни его возможные конфигурации. Наконец, работы Шейлы Бенхабиб представляют собой продолжение *классической* традиции в философии политики – с ее повышенным вниманием к вопросу об эмпирических и эпистемологических основах философских обобщений и тех моральных суждениях, которые явно и/или скрыто проявляются в процессе формулирования всеобщих категорий и принципов на основе частного/частичного опыта. Принципиальные различия в понимании сущности политической теории и роли феминистской критики господствующих теоретических установок, которые демонстрируют в своих работах Батлер, Бенхабиб и Фрейжер, отразились в их активной публичной полемике. Не будет преувеличением сказать, что именно дискуссии между этими тремя философами в значительной степени и определяют тенденции развития феминистской политической теории в США в последние 10–15 лет[7].

Капилляры власти

На первый взгляд, среди философов конца XX в. Мишель Фуко кажется одним из наиболее естественных сторонников феминизма в целом и многочисленных теоретических и практических движений, строящихся вокруг проблематики сексуальности, сексуального опыта, половой идентичности и т.п. в частности. Очевидная привлекательность Фуко в определенной степени связана с тем, что философско-исторические работы последних лет его жизни были прямо посвящены археологии или, вернее, генеалогии сексуальности. В них, в отличие от своих предшественников, Фуко не поддался традиционному стремлению вывести проблему различия между полами за скобки рационального объяснения – например, при помощи концепции *бес*сознательного или концепции *мета*физического. Избежал Фуко и другой, не менее типичной традиции замещения проблематики различия полов проблематикой различия *моральных* способностей мужчины и женщины[8]. Вопреки сложившимся канонам, Фуко

---

7 Примером такой публичной дискуссии может служить сборник статей этих авторов, вышедший в свет в 1995 г.: *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange: Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser*. New York, 1995.

8 См. подробнее: Kohlberg L. *Essays on Moral Development*. San Francisco, 1984; Kohlberg L., Candee D. The Relationship of Moral Judgment to Moral Action // Kurtines W., Gewirtz J. (eds.). *Morality, Moral Behavior, and Moral Development*. New York, 1984. Феминистскую критику работ Колберга см.: Gilligan C. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, 1982. Часть русского перевода (Гиллиган К. *Иным голосом: психологическая теория и развитие женщин*. М., 1992) доступна по адресу: <http://www.nsu.ru/psych/internet/bits/gilligan.htm>; Benhabib S. The generalized and the concrete other: The Kohlberg-Giligan controversy and moral theory // Benhabib S. *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge, 1992.

постарался понять *различительные* (половые) признаки как институциализированное следствие возможности *дискурсивно* обозначить, картографировать, таксономировать сложившийся режим властных отношений. Именно в связке «власть/знание/сексуальность» и кроется причина популярности Фуко у многочисленных исследователей, пытающихся осознать, как именно историческое многообразие (когда-то) легитимных половых идентичностей и половых практик оказалось сведенным к жесткому противопоставлению нормы и отклонения, с одной стороны, и почему именно эта жесткая *сексуальная* матрица стала определять *социальное* местоположение человека – с другой.

Несмотря на, казалось бы, естественное партнерство, отношения между (наследием) Фуко и современной феминистской теорией далеки от идиллических. Торил Мой, профессор сравнительного литературоведения из Дюкского университета, сделавшая немало для популяризации в США идей французского феминизма, например, писала в 1985 г.:

> …несмотря на свою привлекательность, очевидные параллели между работами Фуко и феминизмом не должны вводить нас в заблуждение. Феминизму не стоит поддаваться на уловки Фуко, потому что… за подчинение его властному дискурсу придется платить не чем иным, как деполитизацией феминизма. Если мы капитулируем перед анализом Фуко, то мы окажемся в садо-мазохистской воронке власти и сопротивления, результатом бесконечной и многообразной циркуляции которой является ситуация, в которой тезис об угнетенном положении женщин в условиях патриархата окажется невозможным, не говоря уж о каком бы то ни было развитии теории их освобождения[9].

С чем связаны эти эпистемологические и политические страхи? Как можно понять и объяснить противоречивые взаимоотношения между политической теорией Фуко и политической практикой движений, строящихся по принципу половой идентичности? Для ответа на эти вопросы я хочу рассмотреть аргументацию двух философов, крайне несхожих в своих политических и методологических ориентациях. Критика работ Фуко с позиций нормативности, предпринятая в 1980-х – 1990-х гг. Нэнси Фрейжер, позволит понять основные моменты несовпадения между «нормативно-аналитическим» (Фрейжер) и «пост-структуралистским» (Фуко) философским анализом власти. В свою очередь, пост-структуралистские тексты Джудит Батлер, опубликованные в 1990-х, продемонстрируют, как кажущиеся теоретические разногласия могут быть продуктивно использованы в современной политической практике. Прежде чем перейти непосредственно к анализу трансформаций

---

9 Moi T. Power, sex and subjectivity: feminist reflections on Foucault // *Paragraph*. 1985. Vol. 5. P. 95.

теории власти Фуко в работах Фрейжер и Батлер, необходимо дать схематичный обзор основных положений его теории[10].

Как известно, в целом ряде своих работ Фуко, следуя Ницше, предложил *генеалогический* анализ власти, значительно отличающийся от традиционного *институционального* подхода. В основе генеалогического подхода к власти лежит попытка проанализировать – с точки зрения настоящего – процесс «обратной эволюции» ее институтов, механизмов действия и способов распространения. Вектор анализа, таким образом, направлен «вглубь», а не «из глубины» истории, и – в отличие от традиционного историзма – в центре внимания находится вовсе не структурный переход от «простого к сложному» – т.е. процесс возникновения и стадиального развития явления или дискурса (т.е. «*биография*»). Скорее, анализ сфокусирован на особенностях перехода «от одного сложного к другому сложному» – то есть на тех связях между разрозненными историческими событиями, явлениями, лицами, суммарное сочетание которых (т.е. «*генеалогия*») и дали жизнь сегодняшней конфигурации власти. Иными словами, в отличие от жизне-*описания,* с характерной для него стабильностью позиции *автора* описания, генеалогия фиксирует не логику становления конкретного «автора» или «авторского события», и даже не степень влияния «предшественников» на судьбу «события», а структурную *причастность*, принадлежность этих «предшественников» к общей «родовой» линии, включающей в том числе и ее «тупиковые» ветви, и «неудавшиеся браки», и «внебрачных детей», и «союзы по расчету». Перспектива носит обратный характер – «сегодня» воспринимается не как логическое продолжение «прошлого», но как точка отсчета, благодаря которой хаотичная картина этого «прошлого» может быть восстановлена. В итоге и современное состояние власти выступает не как закономерный результат *борьбы за власть,* предопределенный политическими интересами, допустим, элит, партий и масс, а как *наследие* разнообразной, как правило, непоследовательной, прерывающейся и вновь возобновляющейся *борьбы за легитимацию* – «чистоту генеалогического древа» – того или иного режима. Тот факт, что этот легитимирующий «поиск предков», это восстановление родо-*словной* режима неизбежно носит дискурсивный характер и связано со стремлением установить/дезавуировать господство того или иного «режима

[10] Подробный анализ работ самого Фуко в задачи данной статьи не входит. Хороший обзор его интеллектуальной биографии можно найти в двух – на сегодняшний день, возможно, лучших – исследованиях: Macey D. *The Lives of Michel Foucault: a Biography.* New York, 1993; Miller J. *The passion of Michel Foucault.* New York, 1993. Феминистскую критику Фуко см.: Diamond I., Quinby L. (eds.). *Feminism and Foucault: Reflections on Resistance.* Boston, 1988; Heckman S. *Feminist Interpretations of Michel Foucault*. University Park, 1996; Ramazanoglu C. *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism.* New York: Routledge, 1993; Sawicki J. *Disciplining Foucault: Feminism, Power and the Body.* New York: Routledge, 1991.

истины», позволяющего воспринимать, например, концепцию прав человека или идею классовой борьбы как *законо*мерные, позволил Фуко сделать естественный вывод о взаимосвязи власти и ее дискурсивного продукта – знания. Генеалогия власти, в итоге, стала генеалогией дискурсов, легитимирующих власть.

Подобное (дискурсивное) восприятие власти позволило Фуко уйти от традиционного анализа таких естественных *представителей* власти, как «суверены», «партии», «классы» и т.п., заявить о том, что власть не может принадлежать ни отдельным лицам, ни отдельным институтам. Власть имеет диалогическую природу (господство/подчинение) и проявляет себя как эффект исторически сложившихся культурных практик, чья конфигурация целиком зависит от случайного совпадения людей, событий, процессов, языковых традиций. Власть, иными словами, носит распыленный, «капиллярный», в терминологии Фуко, характер и реализуется на уровне «*микро-практик*» повседневной жизни, с постоянно меняющимися конфигурациями отношений господства и подчинения. Именно через институциализацию той или иной «политики дискурсивного режима»[11] и происходит институциализация этой капиллярной власти. Именно посредством формирования и распространения базовых дискурсов об *истине, знании и вере* и происходит медленная, но верная инфильтрация власти на уровень микро-практик тела и языка. Именно сочетание всевозможных «объектов, критериев, практик, процедур, институтов, аппаратов и операций»[12], нацеленных на производство истины, знания и веры, и получило у Фуко определение «режима власти/знания», т.е. такого режима производства знания по ограниченному кругу вопросов, при котором сама ограниченность не только не вызывает сомнений, но и воспринимается как данность, как *нормальное* положение вещей. Или, в формулировке Фуко, – вещей ***и*** слов.

Логическим результатом данного режима власти/знания стала концепция и феномен «Человека», вокруг которых в конце XVIII – начале XIX в. возникла дисциплинарная сеть так называемых гуманитарных наук. Посредством классификации физических и интеллектуальных норм и отклонений «гуманитарные» науки сформировали не только разветвленную систему знаний («*дисциплин*»), но и систему дисциплинарных механизмов, нацеленных, в отличие от предыдущих эпох, не столько на борьбу с поступками, сколько на коррекцию их – поступков – административно-управленческого аппарата, т.е. «души Человека»[13]. Конкретное телесное поведение стало восприниматься как симптом чего-то большего, как проявление той или иной скрытой

---

11 Foucault M. Truth and power // Gordon et al. (eds.). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1971-1977*. New York, 1980. P. 118.

12 Fraser N. *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis, 1989. P. 20.

13 Ibid. P. 44.

тенденции, подлинное значение которой предстояло прояснить все увеличивающейся армии технологов «*био-власти*» – педагогов, врачей, статистиков, социальных работников, а чуть позже психологов/психоаналитиков, судебно-медицинских экспертов и т.п. В условиях Нового времени «грешники» ускоренно трансформировались в «извращенцев», а «злоумышленники» – в «дегенератов», «дебилов» и «криминальных *типов*». «Несоблюдение» господствующих норм, таким образом, стало восприниматься не как ситуационно обусловленный – «бес попутал» – поступок, а как проявление генетической и/или социальной неполноценности и недоразвитости. Система оценки превратилась в систему ценностей, а система категорий – в социальную систему.

Если бы Фуко остановился лишь на описании дискурсивных механизмов/институтов режима власти/знания, его теория вряд ли получила бы широкое распространение. Внимание, однако, привлек его тезис о том, что ограничивающие возможности власти вовсе, так сказать, небезграничны. Что, вдалбливая – в прямом и переносном смысле – в головы своих поднадзорных (и) подопечных категории восприятия и воспроизводства сложившейся конфигурации власти, представители дисциплинарных институтов тем самым открывали им путь к постижению принципов функционирования этой власти. И, соответственно, к ее использованию, в том числе и для изменения «предписанной» им категории и перечня связанных с ней практик. Говоря иначе, для *изменения* границы на карте необходимо иметь карту, и «усвоенные» социальные категории в данном случае предоставляли необходимый пропуск – «от *имени*… и по поручению…» – в это карто-*графическое* пространство, в котором в конечном итоге контуры «материков» определяются именно конфигурацией «окраин».

Кому на благо?

В начале 1980-х Нэнси Фрейжер опубликовала целый ряд статей, в которых она – одной из первых в США – сделала попытку проанализировать работы Мишеля Фуко, посвященные проблематике власти. При этом подход, который выбрала Фрейжер, отличался раздвоенностью, типичной для феминизма этого времени. Как писала философ позже, «я старалась одновременно держать в поле зрения несовпадающие точки зрения теоретика и политической активистки…»[14]. Подобный «*би*фокальный» подход закономерно сказался и на характере вопросов, которые Фрейжер адресовала (тогда еще живому) Фуко:

> …сконцентрировав свое внимание на Фуко, я, тем не менее, оставалась в недоумении по поводу его собственной позиции. «В чем основа его интереса к этой тематике? – не переставала спрашивать активистка во

[14] Fraser N. *Unruly Practices*… P. 3.

мне. – К чему сводится его практическое намерение, в чем заключается его политическая приверженность?» С одной стороны, его анализ «капиллярного» характера современной власти, судя по всему, умножал возможности политической борьбы и способствовал развитию новых социальных движений, теоретически поддерживая критику экономизма, предпринятую «новыми левыми», и значительно расширяя спектр «политического». С другой стороны, крайне сложным оказалось понять немногословность Фуко в отношении нормативных и программных проблем, его стремление уйти от ответа на вопросы о том, поддаются ли координации все эти многообразные формы борьбы и на какого рода изменения они нацелены…[15]

Озадаченность Фрейжер понятна. Если, следуя тому же Аристотелю, целью политического общения является все-таки не только и не столько риторический эффект, а достижение определенных целей и удовлетворение интересов определенных (в идеале – максимально больших) групп, то отсутствие у Фуко какой бы то ни было концепции «блага» – будь то всеобщее или особенное – крайне настораживает. В чем тогда смысл бесконечного и изощренного дискурсивного производства? Кто является его адресатом? Каковы его последствия? По мнению Фрейжер, попытки Фуко воспринимать власть *генеалогически,* сводя ее действие к *микро-практикам* и *био-политике,* ответа на эти вопросы не дают.

Показательно, что сама *картина* власти, нарисованная Фуко, у Фрейжер, в принципе, разногласий не вызывает. Ее сомнения порождены, так сказать, местом этой «картины» в *галерее* власти. Если тезис о капиллярном характере власти лишает в построениях Фуко какого бы то ни было смысла вопрос о *легитимности* этой власти, то как быть с очевидным властным «малокровием» определенных социальных групп, вызванным неравенством в распределении «капилляров власти»? Если понятия «подчинение» и «господство» носят исключительно тактический характер, меняя свою валентность в зависимости от ситуации, складывающейся на дискурсивном «поле боя», то как в таком случае воспринимать очевидное совпадение конфигурации био-власти с конфигурацией классового господства? И стоит ли тогда классифицировать в качестве «сил господства» таких «агентов капиллярной власти, как ученые-обществоведы, технологи поведения и герменевтики души»?[16] Более того, если «борьба», «господство» и «подчинение» есть всего лишь «пустые» означающие, то почему именно «борьбе» и «сопротивлению» с «господством» отдает Фуко свое предпочтение, а, допустим, не *установлению* господства? Как пишет Фрейжер:

---

15 Fraser N. *Unruly Practices*… P. 4.

16 Ibid. P. 28–29.

> Только лишь при использовании нормативных понятий определенного типа Фуко сможет начать отвечать на поставленные вопросы. Лишь используя нормативные понятия он может рассказать нам о том, в чем состоят пороки современного режима власти/знания и почему нам следует быть к нему в оппозиции…
> Понятно, что не бывает культурных практик без ограничений – но все эти ограничения имеют разную природу и требуют различных нормативных реакций. Понятно, что не бывает социальных практик без власти – однако отсюда не следует, что все формы власти являются эквивалентными с нормативной точки зрения, как не следует и то, что все социальные практики равноценны между собой. Для проекта, предпринятого Фуко, крайне существенна его личная способность отличать хорошие практики и ограничения от плохих. Однако это требует более глубоких нормативных источников, чем те, которые находятся в его распоряжении[17].

Что предлагает сама Фрейжер для того, чтобы преодолеть моральную слепоту дискурсивного анализа Фуко? В своих работах по вопросам потребностей, распределения, признания и справедливости Фрейжер попыталась сконструировать аналитическую альтернативу.

Следуя общему тезису Фуко о том, что способность артикулировать потребности в терминах политической практики во многом определяет успех их реализации, в своей статье *Борьба за потребности: набросок социал-феминистской критической теории политической культуры позднего капитализма*[18] Фрейжер предложила проанализировать не столько *суть* потребностей тех или иных социальных групп, сколько способы *формулировки* этих потребностей. В итоге проблемы степени удовлетворенности отдельных социальных потребностей и формы распределения необходимых социальных средств трансформировались в проблемы «политики интерпретации потребностей»[19]. Исходя из того, что любое общество предполагает «плюрализм способов рассуждения о потребностях населения», Фрейжер предложила модель социокультурных «способов интерпретации и коммуникации», т.е. «исторически и культурно специфический набор дискурсивных ресурсов, доступных членам того или иного сообщества для отстаивания своих требований». Модель способов интерпретации и коммуникации включает следующие параметры:

1. Официально *признанные идиомы* выражения требований; например, тезис о потребностях, тезис о правах, тезис об интересах.
2. *Лексикон*, доступный для отстаивания требований в форме официально признанных идиом. В случае с тезисом о потребностях примером

[17] Fraser N. *Unruly Practices*… P. 29, 32.
[18] Ibid. P. 161–187.
[19] Ibid. P.163.

могут служить терапевтический, административный, религиозный, феминистский, социалистический и т.п. лексиконы.

3. *Парадигмы аргументации*, пользующиеся авторитетом при разрешении конфликтующих требований. Например, конфликты по интерпретации потребностей могут разрешаться путем обращения к экспертам, путем взаимных компромиссов сторон, путем демократического голосования и подчинения меньшинства большинству, путем предоставление заинтересованному меньшинству возможностей удовлетворить свои потребности и т.п.

4. Сложившиеся *сюжетно-повествовательные традиции*, при помощи которых могут быть созданы индивидуальные и групповые биографии, отражающие социальную идентичность их авторов.

5. *Способы субъектификации*, т.е. формы, в которых разнообразные дискурсы позиционируют своих адресатов как субъектов определенного типа, обладающих определенной дееспособностью: т.е. в качестве «нормальных» или «девиантных», в качестве зависящих от конкретной ситуации или свободно определяющихся, в качестве жертв или потенциальных активистов, в качестве индивидуальных личностей или представителей социальных групп[20].

В отличие от Фуко, Фрейжер не просто заинтересована в разработке определенной модели анализа доступных дискурсивных возможностей, но и в анализе того, как группы, обладающие «неравными дискурсивными (и недискурсивными) ресурсами, ведут борьбу за установление гегемонии той или иной интерпретации легитимных социальных потребностей»[21]. Опираясь на анализ трансформации юридической лексики в течение последних двадцати лет, Фрейжер показала, как явления, интепретировавшиеся до недавнего времени исключительно как частные и неполитические («сексизм», «сексуальные домогательства», «супружеские изнасилования», «половая сегрегация на рабочем месте» и т.п.), стали предметом общественных дебатов и судебных исков – во многом благодаря сознательному внесению в господствующую юридическую терминологию концепций и терминов, сформулированных дискурсами групп, находящихся под контролем господствующего режима политической коммуникации[22]. Оставаясь, таким образом, в рамках дискурсивного анализа, Фрейжер смогла, тем не менее, придать ему и нормативный аспект, дополнив тезис о дискурсивной природе сопротивления и господства традиционным для неомарксистского подхода тезисом о гегемонии и неравном распределении символических ресурсов.

Вполне закономерным результатом такой философско-политической ориентации, сочетающей анализ символической структуры политического сообщества с анализом его социоэкономической структуры, стали

---

[20] Fraser N. *Unruly Practices*… P. 164–165.

[21] Ibid. P. 165.

[22] Ibid. P. 172.

недавние попытки Фрейжер сформулировать нормативное решение так называемой дилеммы «перераспределения и признания». Кратко суть самой дилеммы сводится к следующему. В отсутствие символически четко обозначенной классовой структуры, социальные движения в современном мире все в большей степени строятся на базе коллективных идентичностей, в основе которых лежат разнообразно понятые *различия* в стиле жизни, религиозных, этнических, культурных, национальных, сексуальных, возрастных и т.п. ориентациях. Проблема заключается в том, что движения, возникшие на базе социо*культурных* ориентаций, нацелены не только (и зачастую не столько) на признание легитимности их существования (например, тезис о «мультикультурализме»), сколько на признание их особых социо*экономических* прав (например, тезис о квотах для «национальных меньшинств»).

По мнению Фрейжер, политически эти движения направлены на ликвидацию двух типов социальной несправедливости. Одним из них является «*социоэкономическая* несправедливость», отражающая политико-экономическую структуру общества[23]. Формой ликвидации данного типа несправедливости является политико-экономическая реструктуризация доходов, разделения труда, системы принятия решений и тому подобные меры, которые Фрейжер для краткости обозначает как «*перераспределение*»[24]. Вторым типом несправедливости является несправедливость «культурная или *символическая*»[25]. Данная форма выражает сложившееся культурное *господство* одной (формы) культуры над другой, *непризнание* той или иной культурной традиции в терминах господствующей культуры и, наконец, *неуважение*, т.е. систематическую негативную стереотипизацию и дискриминацию той или иной культурной практики в сфере массово доступной культуры[26]. Ликвидация данного типа несправедливости, по мнению Фрейжер, связана с трансформацией общей культурной среды, трансформацией, в основе которой лежат принципы признания и поддержки культурного многообразия – меры, которые Фрейжер определяет как «*признание*» различий.

Базируясь на логике «перераспределения и признания», Фрейжер предложила новую классификацию современных социальных движений. Так, по ее мнению, движения, строящиеся на классовой основе (например, движения профсоюзов) связаны с несправедливостью «политико-экономического типа», в то время как движения, строящиеся на основе сексуальности, связаны с несправедливостью «культурного

---

[23] См.: Fraser N. From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age // *New Left Review*. 1995. Vol. 212. P. 68; см. также: Fraser N. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the Postsocialist Condition*. New York, 1997.

[24] Fraser N. *From Redistribution to Recognition?..* P. 73.

[25] Ibid. P. 71.

[26] Ibid.

типа». Говоря, например, о движении гомосексуалистов и лесбиянок, Фрейжер отметила:

> Сексуальность… есть способ социальной дифференциации, корни которой не связаны с политической экономией. Так как гомосексуалисты распределены по всему спектру социальной структуры капиталистического общества, они не занимают какую бы то ни было специфическую позицию в разделении труда и не являются эксплуатируемым классом. Коллективное единство данной группы строится на конкретной форме презираемой сексуальности, коренящейся в культурно-оценочной структуре общества… Испытываемая ими несправедливость связана прежде всего с проблемой признания. Геи и лесбиянки страдают от гетеросексизма – т.е. такой авторитарной системы норм, в которой гетеросексуальность занимает привилегированное положение. Это дополняется гомофобией, т.е. культурным обесцениванием гомосексуальности[27].

Наряду с движениями, отражающими исключительно политико-экономическое («классы») или символико-культурное («сексуальности») неравенство, Фрейжер выделяет ряд «*бивалентных*» групп («пол» и «раса»), в основе которых, как правило, лежат оба типа неравенств[28]. «Пол», например, является одной из базовых политико-экономических категорий, предполагая – среди многих других – разделение труда на оплачиваемый «производительный труд» (мужчин) и неоплачиваемую «занятость домашними делами» (женщин). Одновременно с этим «пол» является и базовой культурно-оценочной категорией с присущим ей «андроцентризмом»[29] и систематическим обесцениванием, тривиализацией и стереотипизацией явлений и историй, считающихся «типично женскими». Таким образом, ликвидация неравенства по «половому признаку» включает в себя необходимость как политико-экономической трансформации («перераспределение»), так и символико-культурных перемен («признание»). Понимая полную утопичность своего проекта, Фрейжер отмечает, что лучшим способом решения «полового» и «расового» неравенства могли бы стать «социализм в экономике плюс деконструкция в культуре. Но для того, чтобы это стало психологической и политической реальностью, – пишет философ, – люди должны осознать дистанцию между собой и культурно обусловленными конфигурациями их интересов и идентичностей»[30].

Итак, соглашаясь с идеей Фуко о том, что «ухватиться» за рычаги власти практически невозможно и что суть политической борьбы, собственно, не в доступе к «рычагам», а в том, что именно в каждый кон-

[27] Fraser N. *From Redistribution to Recognition?*.. P. 77.
[28] Ibid. P. 81.
[29] Под «андроцентризмом» Фрейжер понимает «авторитарную систему норм, в которых привилегированное место занимают явления, ассоциируемые с мужественностью». Ibid. P. 79.
[30] Ibid. P. 91.

кретный момент считать «рычагами», Фрейжер сформулировала закономерный вопрос о моральной, нормативной оценке как самих «рычагов», так и способов их интерпретации. Хотя диалектическая взаимосвязь между господством и подчинением неизбежна, формы этой взаимосвязи и – самое главное – цели этой взаимосвязи неизбежными не являются.

Не будем называть имен!

Аналитическое противопоставление политики «перераспределения» и политики «признания», предложенное Фрейжер, вызвало целую серию интересных дебатов, в которых под сомнение была поставлена не столько предложенная бинарная схема, сколько ее использование в работах самой Фрейжер[31]. Возражая против попытки Фрейжер воспринимать «сексуальность» и движения, основанные на той или иной сексуальной идентичности, исключительно в терминах «культурного признания», Джудит Батлер постаралась показать, что существование, так сказать, «материка» нормализованной гетеросексуальности с характерным для нее социоэкономическим разделением труда между полами, о котором пишет Фрейжер, во многом стало – и остается – возможным за счет существования презираемых политико-сексуальных «окраин», «отклонений от нормы», способствующих в конечном итоге институциализации этого разделения. «Признание», иными словами, в данном случае есть неизбежность, хотя оно и может выражаться в неартикулированной или негативно артикулированной форме. Из-за той существенной роли, которую играют презираемые сексуальности в функционировании сексуального порядка политической экономии, представляя фундаментальную угрозу ее работоспособности,

> было бы ошибкой относить подобное производство [презираемых сексуальностей] исключительно к вопросам культуры. Экономика, будучи привязанной к воспроизводству, с необходимостью увязана с воспроизводством гетеросексуальности. Негетеросексуальные формы сексуальности не только остаются за скобками, но и само их подавление является необходимым условием существования нормы. Речь, таким образом, не только о людях, страдающих от отсутствия культурного признания со стороны других людей, но и о специфическом способе сексуального производства и обмена, нацеленного на поддержку стабильности пола, гетеросексуальности желания и естественности семьи[32].

[31] См., например, полемику Нэнси Фрейжер с Айрис Янг (Young I. Unruly categories: A critique of Nancy Fraser's dual system theory // *New Left Review*. 1997. Vol. 222; Fraser N. A Rejoinder to Iris Young // *New Left Review*. 1997. Vol. 223) и Джудит Батлер (Butler J. Merely cultural // *New Left Review*. 1998. Vol. 227; Fraser N. Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A response to Judith Butler // *New Left Review*. 1998. Vol. 228.

[32] Butler J. *Merely cultural*. P. 42.

Хотя Батлер – так же как и Фрейжер – в своих теоретических построениях во многом исходит из концепции власти/знания/сексуальности, предложенной Фуко, ее акцент имеет иное звучание. Целью теоретического проекта в данном случае стала не нормативная оценка (приоритетов) власти и даже не анализ конфигурации тех или иных властных «капилляров», а, скорее, исследование процесса производства «нормы» путем изобретения всевозможных «патологий», процесса зависимости «нормы» от «патологии». Или, иными словами, в отличие от Фрейжер, Батлер не заинтересована в демонстрации того факта, что дискурсивные возможности различных групп являются неравноценными и неравновеликими или что одна социальная группа (условно говоря, «государственных мужей») может монополизировать дискурсивное поле путем выталкивания за его пределы всех потенциальных конкурентов (условно говоря, «женщин» и «рабов»). Следуя Фуко, Батлер воспринимает динамику власти в несколько парадоксальной форме – неотъемлемым условием институциализации власти является производство ее «конкурентов». Иначе говоря, неравноценность дискурсивных возможностей ощутима лишь при сравнении: значимость (речи) президента становится очевидной в интерпретации его пресс-секретаря, при этом оба заинтересованы в сохранении возможности этого сравнения. Посмотрим, как такое понимание власти позволяет Батлер переосмыслить роль «полового различия» в политическом процессе, да и само политико-половое различие.

Как уже отмечалось, любой политико-философский анализ власти помимо вопросов о том, *что* делать («*цели* власти») и *как* делать («*средства* власти»), с неизбежностью вынужден определиться и с тем, *кто* это все способен делать («*субъект* власти»). В феминистской теории политики вопрос о субъекте власти упирается в интересную философскую и эпистемологическую проблему. А именно: на какой основе может происходить *политическое* объединение женщин? Что может стать в данном случае принципом политического размежевания/объединения? Изначальные попытки определять женское политическое движение как *оппозицию патриархату* столкнулись с закономерным вопросом об исторически специфических формах патриархата и, соответственно, об исторически специфических формах подавления женщин и формах борьбы с этим подавлением. Стремление ряда феминисток говорить о всеобщем характере патриархальной власти было справедливо оценено как попытка «колонизации и использования не-западных культур для поддержки очевидно западных понятий угнетения»[33]. Более того, подобное стремление найти этнографические свидетельства за пределами «цивилизованного мира» сопровождались вольным или невольным конструированием отсталого «Востока» и «стран третьего мира», угнетение по половому признаку в которых расценивалось как еще одно свиде-

[33] Butler J. *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity*. New York, 1990. P. 3.

тельство варварства, изначально присущего этому региону[34]. Именно эта неудачная попытка найти в лице патриархата «врага», способного мобилизовать женщин вне зависимости от их классовой, национальной, возрастной и т.п. принадлежности, стала источником переноса акцента с анализа властного господства мужчин («патриархат», «андроцентризм») на анализ «подлинно женских» проблем, отраженных в категориях «женского опыта» и «женского взгляда».

Нэнси Хартсок в середине 1980-х предложила теоретическое обоснование концепции «феминистской местоположенности» (feminist standpoint), понятой временами вполне буквально – т.е. как такая социо-био-географическая позиция женщины, которая позволяет ей видеть те или иные аспекты жизни в ином ракурсе[35]. Как писала Хартсок:

> Феминистки находятся только в самом начале процесса переоценки женского опыта. Они ведут двойную работу, пытаясь выделить красную нить, связывающую воедино многообразие опыта женщин, и одновременно с этим определить структурные причины, обуславливающие этот опыт. Проблема, с которой столкнулась теория феминизма, может быть проиллюстрирована тем фактом, что даже попытки квалифицировать неоплачиваемый домашний труд как форму занятости, а не как проявление любви вызвали сопротивление… Следовательно, необходимо как признание женского опыта, так и использование этого опыта в качестве основы для критики. Определенная феминистская позиция может быть

[34] Butler J. *Gender Trouble…* P. 3. Постколониальные интерпретации и версии феминизма см., например: Gunew S., Yeatman A. (eds.). *Feminism and the Politics of Difference*. San Francisco, 1993; Mohanty C. T. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse // Ashroft B., Griffiths G., Tiffin H. (eds.). *The Post-Colonial Studies Reader*. London, 1995; Spivak G.C. *In Other Words: Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen, 1988; Trinh T. Minh-ha. *Woman, Native Other: Writing, Postcoloniality, and Feminism*. Bloomington, 1989.

[35] См.: Hartsock N. The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism // Harding S. (ed.). *Feminism and methodology…*. Неудивительно, что Хартсок воспринимает теорию власти Фуко как теорию «колонизатора». Так, в одной из своих работ, протестуя против его «капиллярной» структуры власти, Хартсок с надеждой спрашивала: «…есть ли такие места, где этих капилляров нет?» Есть, – там, где нет крови… (Hartsock N. Foucault on Power: A Theory for Women // Nicholson L. (ed.). *Feminism/postmodernism*. New York, 1989. P. 170). Более философскую версию теории «феминистской местоположенности» см.: Harding S. *Is Science Multicultural? Postcolonialism, Feminism, and Epistemologies*. Bloomington, 1998; Harding S. Rethinking Standpoint Epistemology: ‘What is strong objectivity’ // Alcolff L., Potter E. (eds.). *Feminist epistemologies*. New York, 1993; Hennessy R. The Feminist Standpoint, Discourse, and Authority: From Women’s Lives to Ideology Critique // Hennessy R. *Materialist Feminism and the Politics of Discourse*. New York, 1993.

сформулирована на основе общих аспектов женского опыта, однако эта позиция не является ни само-доказательной, ни само-очевидной[36].

Реакция Батлер и ее сторонниц на подобного рода попытки свести философские и эпистемологические амбиции феминизма до уровня рассуждений об уникальности женского опыта и его местоположенности во многом напоминают резкую реакцию Ленина на попытки «экономистов» ограничить революционную борьбу рабочих требованиями экономического порядка. В 1902 г. Ленин правомерно напомнил, что борьба за улучшение *экономического* положения рабочих сама по себе к формированию революционного, политического, сознания не ведет. Более того, тезис об улучшении экономического *положения рабочих* на практике рано или поздно превращается в *формирование* рабочей *аристократиии* – при полном сохранении сложившегося социоэкономического разделения труда и собственности. Иными словами, политический анализ положения отдельной группы невозможен без анализа взаимосвязей этой группы с остальными группами; именно совокупность этих взаимосвязей и позволяет в конечном итоге осознать конфигурацию, структуру и механизмы функционирования господствующей политико-экономической системы власти и собственности[37].

Почти век спустя история повторилась. Обращая внимание на тот факт, что «свидетельства», на основе которых возводится здание «женского опыта», порождены не только конкретной деятельностью, но и сложившимися способами фиксации этого опыта, Джоан Скотт, историк из Принстона, в 1991 г. писала в своей знаменитой статье *Свидетельство опыта* о том, что концентрация внимания на воспроизводстве *свиде-*

[36] Hartsock N. *The Feminist Standpoint*… P. 174.

[37] Демонстрируя вполне структуралистский подход, в 1902 г. в *Что делать*? Ленин писал: «Сознание рабочего класса не может быть истинно политическим сознанием, если рабочие не приучены откликаться на *все* и *всяческие* случаи произвола и угнетения, насилия и злоупотребления, к *каким бы классам* ни относились эти случаи… Сознание рабочих масс не может быть истинно классовым сознанием, если рабочие на конкретных и притом непременно злободневных (актуальных) политических фактах и событиях не научатся наблюдать *каждый* из других общественных классов во *всех* проявлениях умственной, нравственной и политической жизни этих классов… Кто обращает внимание, наблюдательность и сознание рабочего класса исключительно или хотя бы преимущественно на него же, – тот не социал-демократ, ибо самопознание рабочего класса неразрывно связано с полной отчетливостью не только теоретических… вернее даже сказать: не столько теоретических, сколько на опыте политической жизни выработанных представлений о взаимоотношении *всех* классов современного общества…< > Классовое политическое сознание может быть принесено рабочему *только извне,* то есть извне экономической борьбы, извне сферы отношений рабочих к хозяевам. Область, из которой только и можно почерпнуть это знание, есть область отношений *всех* классов и слоев к государству и правительству, область взаимоотношений между *всеми* классами…» (Ленин В.И. Что делать? // Ленин В.И. *Собр. соч.* М., Т. 5. С. 383, 392.)

тельств того или иного (маргинализированного) опыта в итоге делает невозможным анализ *системы*, в рамках которой возник и этот опыт, и способы его репрезентации[38]. Говоря метафорически, в пылу картографического передела границ и переименований сторонницы уникальности «женского опыта» упустили из виду тот факт, что и сама карта – а не только ее границы и имена – тоже является продуктом конкретного исторического развития. Как отмечала Джоан Скотт:

> …Если непосредственный опыт начинает восприниматься в качестве источника знания, то в результате такого подхода точка зрения отдельного индивида (т.е. очевидца или историка, описывающего опыт этого очевидца) превращается в основу доказательств, на которых строится само объяснение. В итоге сконструированность самого опыта, способы формирования различий между субъектами, принципы структурирования их в***и***дения – т.е. вопросы о языке (или дискурсе) и истории – остаются за рамками дискуссии. Вместо того чтобы стать основой для исследования истории возникновения различий, их функционирования и способов конституирования субъектов, действующих в реальном мире, свидетельства опыта становятся доказательствами факта уже существующего различия[39].

Позднее историк добавила к этому: «Только перестав выдавать симптомы за причины, мы сможем наконец воспринять такие понятия, как «всеобщность» или, например, «феминизм», в качестве неизбежно противоречивых, существующих во времени, приемов»[40]. В отличие от феминисток, пытающихся найти устойчивую точку (зрения), Скотт, таким образом, дестабилизировала саму систему координат[41].

Во многом следуя общей теоретической идее Скотт о том, что анализ (ограниченности) опыта – как и его свидетельств – не может обойтись без анализа ограничивающего эффекта существующих форм репрезентации опыта, Батлер сконцентрировалась не столько на исследовании источника «уникальности» всеобщего женского опыта, и даже не столько на самом «*опыте*», сколько на причинах, позволяющих использовать понятия «*женщина*» и «*женское*» в качестве естественных и само-очевидных[42]. Акцент на уникальности «местоположенности

---

38 См.: Scott J. The Evidence of Experience // *Critical Inquiry*. 1991. Vol. 17 (4). См. также: Scott J. *Gender and the Politics of History.* New York, 1988; Butler J., Scott J. (eds.). *Feminists Theorise the Political.* New York, 1992.

39 Scott J. *The Evidence of Experience…* P. 777.

40 Scott J. Universalism and the History of Feminism // *Differences*. 1995. Vol. 7 (1). P. 13.

41 Критику работ Скотт см.: Stone-Mediatore S. Chandra Mohanty and the Revaluing of 'Experience' // *Hypatia*. 1998. Vol. 13 (2). Varikas E. Gender, Experience and Subjectivity: The Tilly-Scott Disagreement // *New Left Review*. 1995. Vol. 211.

42 Обзор дискуссий на эту тему см.: Barker V. Definition and Question of 'Woman' // *Hypatia*. 1997. Vol. 12 (2). См. также: Brown W. The Impossibility of

женщины» – как, впрочем, и кого бы то ни было – не должен скрывать из виду ни соотношение этого «места» со всеми другими, ни факт его «положенности» и «отведённости». Действительно, если патриархат (или, в иной транскрипции, андроцентризм) можно рассматривать как специфическую конфигурацию властных отношений, которая не является ни неизбежной, ни универсальной, то, рассуждая логически, этот же принцип может быть применен и к базовым категориям «мужчины» и «женщины», на которых и строится (дискурсивное) господство патриархата. Следующим логическим звеном в этой цепи рассуждений становится вопрос о том, не является ли, в конце концов, и *само* политико-половое деление и политико-половая стратификация источником существования патриархата. Как писала недавно Батлер,

> хотя ряд феминисток действительно склонен отождествлять пол и идентичность, необходимо подчеркнуть наличие и таких точек зрения в феминизме, согласно которым пол воспринимается как аналитическая категория, как начало отсчета теоретического исследования дифференциального отношения между властью и телами, которые, строго говоря, не могут быть сведены к идентитарным[43] позициям[44].

Под сомнение, таким образом, была поставлена политическая целесообразность «женщины» – да и «мужчины» – как категории, идентичности и политического субъекта. Указывая на логическую ловушку, в которой оказываются сторонники «женского опыта» и «женской» идентичности[45], Батлер отмечала:

> Установление обязательной и уестествлённой (naturalzed) гетеросексуальности предполагает существование – и контроль за существованием – пола как бинарного отношения, с двумя различными категориями – «мужским» и «женским»; различие между категориями, в свою очередь, достигается посредством практик гетеросексуального желания. Дифференциация этих двух противоположных элементов приводит к внутренней консолидации «мужского» и «женского» и, соответственно, ко внутренней упорядоченности секса, пола и желания[46].

Иными словами, используя генеалогический метод Фуко, Батлер постаралась показать, что конкретное господство конкретного «режима истины» (в данном случае дискурсивного производства «пола») строится на артикулированном различии между двумя *терминами* («муж-

Women's Studies // *Differences*. 1997. Vol. 9 (3); Scott J. Women's Studies on the Edge // *Differences*. 1997. Vol. 9 (3).

43 То есть основанным на «идентичности».

44 Butler J. Revisiting Bodies and Pleasure //*Theory, Culture and Society*. 1999. Vol. 16 (2). P. 13.

45 Об использовании понятия «идентичность» в современной социологической теории см.: Cerulo K. Identity Construction: New Issues, New Directions // *Annual Review of Sociology*. 1997. Vol. 23.

46 Butler J. *Gender Trouble*… P. 23.

ское/женское»), устойчивая взаимосвязь между которыми обеспечивается нормализацией определенной *практики* («гетеросексуальность»).

Таким образом, согласно Батлер, принципы формирования конкретного политико-полового режима можно свести к следующему. Половые практики как структурно-вариативные явления приобретают свою стабильность в дискурсивных категориях «мужское» и «женское». Затем обе категории парной оппозиции «мужское/женское» оказываются деконтекстуализованными, изолированными и «*приобретают*» собственную логику развития, начиная выступать в качестве нормативных, т.е. предписывающих ту или иную *модель* поведения («мужские» и «женские» половые *роли*). Эти *категории* и *модели* оказываются «переведенными» на язык повседневных «*микро-практик*», способность (не) участвовать в которых и определяет социальную *судьбу индивида*. Дальнейшее развитие и кодификация этих практик приводят к тому, что и сами категории начинают восприниматься в качестве *естественных*, *автономных* и даже *независимых* друг от друга[47]. Так становится возможной категория «женского опыта», (якобы) не замутненного влиянием «мужского господства».

Как замечает Батлер, в случае с «женским/мужским» – и, шире, с «полом» – мы имеем типичную ситуацию, при которой одновременно действуют две тенденции. Во-первых, категория («пол»), якобы призванная обозначить *уже существующее* («половое») различение, на самом деле наделяет его смыслом в качестве необходимой предпосылки своего собственного существования, и смысл *различия/различения*, таким образом, становится *эффектом* категории, ее последствием. Во-вторых, естественность и очевидная необходимость существования любой структуры достигается путем постоянного циркулярного воспроизводства – повторения – действия ее механизмов; соответственно, нарушение этого круговорота представляет наибольшую угрозу для самой структуры[48]. В итоге смысл «пола», как и смысл, допустим, «женского» опыта является очевидным лишь при наличии данных *категорий* и лишь в процессе их постоянного *воспроизводства*. Как пишет Батлер,

> действие пола, как и действие любой другой ритуальной социальной драмы, основано на *повторяемости* представления. Этот повтор является, с одной стороны, одновременно и инсценировкой, и переживанием уже сформировавшихся социальных смыслов, а с другой – будничным

[47] Понятно, что половое деление является лишь одной из форм подобной практики. Деление политического спектра на «правых» и «левых» выполняет ту же самую функцию: структурно «коммунисты» заинтересованы в существовании «Союза правых сил» в не меньшей степени, чем «Союз правых сил» в существовании «коммунистов». Постоянное воспроизводство этого структурного «*различия*» и есть условие политического существования обоих блоков.

[48] Butler J. Further Reflections on Conversation of Our Time// *Diacritics*. 1997. Vol. 27 (1). P. 14.

ритуальным подтверждением их общепринятости... Пол не стоит понимать ни как стабильную идентичность, ни как источник дееспособности, дающий начало всем последующим действиям. Скорее, пол есть форма идентичности, чье прошлое достаточно шатко и чье внешнее существование возможно лишь посредством стилизованного повтора определенных действий... посредством стилизации тела...[49]

Батлер, безусловно, далека от того, чтобы оспаривать реальное существование анатомических различий, биологических функций и т.п. явлений. Ее акцент на повторяемости как основе идентичности и на ее (идентичности) дискурсивной, *категорической* и *категориальной* природе направлен на другое – на невозможность апелляции к некой «уникальной», «аутентичной», «внесоциальной», «данной» и т.п. сущности, на невозможность вывести эту «сущность» из присвоенного, обжитого, приватизированного имени, будь оно мужским или женским. Имя есть данность, временная «местоположенность», но не заданность, не предопределение. И «сущность» – половая, национальная, возрастная и т.п. – определяется только *постоянством поведения,* т.е. систематическим воспроизводством – или неспособностью к воспроизводству – усвоенных норм. Соответственно, любые попытки строить политическое движение на основе той или иной идентичности лишь демонстрируют глубину этого усвоения. Имя, идентичность, категория в данном случае оказываются вырванными из словаря «режима истины», и предписанная ими микро-практика воспринимается в качестве единственно возможной.

В противовес подобного рода «идентитарным формированиям», как называет их Батлер[50], акцентирующим источником происхождения своих нормативных *комплексов* – будь то анатомия (например, «женщины»), формы сексуальной практики («лесбиянство») или цвет кожи («афроамериканцы») – Батлер выдвинула концепцию *субъективности*, прочно связанную с теорией власти, предложенной Фуко[51].

Исходная посылка Батлер, в общем-то, проста. Закономерное превращение идентитарных движений в движения, которые можно было бы назвать *иденциозные* (идентичность + тенденциозность), с типичным возведением проблемы частного (опыта) до уровня всеобщего, становится возможным, во-первых, в результате полного отождествления – т.е. идентификации – с доступной матрицей политического поведения («мы – женщины восточной Европы»; «мы – сторонники либеральных

---

[49] Butler J. *Gender Trouble*... P. 140.

[50] Butler J. *Merely cultural*... P. 37.

[51] Подробный анализ различных аспектов теории субъективности, разрабатываемой Батлер, см.: Biddy M. Success and Its Failure // *Differences*. 1997. Vol. 9 (3); Lloyd M. Performativity, Parody, Politics // *Theory, Culture and Society*. 1999. Vol. 16 (2); Vasterling V. Butler's Sophisticated Constructivism: a Critical Assessment // *Hypatia*. 1999. Vol. 14 (3).

реформ») и, во-вторых, в результате восприятия этих *символических* матриц как реально существующих и телеологически достаточных. Иденциозное движение (например, «геев», «женщин» или «ветеранов») – вне зависимости от его моральной окрашенности – всегда выступает как логическое развертывание на практике – т.е. во времени и в пространстве – изначального идентификационного образа/образца, поддержание «чистоты» которого становится неотъемлемой частью политики идентичности[52].

Если целью концепции и феномена идентичности является стремление подчеркнуть телеологическую предопределенность (политической) деятельности и обеспечить реализацию *логики развертывания идентичности*, то субъективность связана скорее с *логикой развития политического момента*. Субъективность, иными словами, не претендует ни на выражение, ни на отражение глубинных интересов конкретного человека, а лишь подчеркивает его/ее дееспособность, его *субъект*-ность в конкретной ситуации и в конкретный отрезок времени. Как замечает Батлер, группы, строящие свою политическую деятельность на принципе субъективности, в качестве своего лозунга выбрали: «Действия, а не идентичность!»[53] Субъективность в данном случае подчеркивает несовпадение, зазор, расхождение между имеющимися социально-политическими (и/или сексуально-политическими) шаблоном/матрицей/идентичностью, с одной стороны, и интересами «исходного материала» – с другой. Соответственно акцентируется и не борьба за власть или отстранение от власти, и не политическая философия, обосновывающая тот или иной политический шаг, а сам *шаг,* сама возможность *продуктивного использования* существующей конфигурации власти. Важно не кто стоит у штурвала, важно в нужном ли направлении идет корабль. И если маргинализация отдельных групп, т.е. их вытеснение к краям политического поля, является непременным условием существования *господствующих* групп, то подобного рода структурная взаимозависимость может быть использована и в политических целях «угнетенных». Маргинальный статус в данной ситуации является способом приобретения/сохранения позиции в *пределах* политического поля, способом приобретения *субъектности*, а, соответственно, маргинализация – формой *субъективации*.

Ссылаясь на работу Фуко по истории тюрем в Европе *Надзирать и наказывать: рождение тюрьмы*, Батлер замечает, что для Фуко процесс субъективации является ключевым в процессе формирования «заклю-

[52] О двух противоположных взглядах на сущность политики идентичности см.: Bickford S. Anti-Anti-Identity Politics: Feminism, Democracy, and the Complexity of Citizenship // *Hypatia*. 1997. 12 (4); Brown W. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, 1995; Hobsbawm E. Identity Politic and the Left // *New Left Review*. 1996. Vol. 217; Nicholson L., Seidman S. (eds.). *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics*. Cambridge, 1995.

[53] Butler J. *Revisiting Bodies and Pleasure*. P. 12.

ченных». *Субъективация* при этом призвана описать двусторонний процесс – (1) процесс становления политически дееспособной личности («*субъекта* права») в ходе (2) подчинения существующим/навязываемым категориям. Индивид в данном случае «формируется или, скорее, формулируется посредством дискурсивно сконструированной «идентичности»[54]. Примеряя на себя статус и ярлык «заключенного», индивид приобретает возможность *заявить* о своих правах и, таким образом, поставить под сомнение уже сложившийся баланс сил[55]. В отличие от раз и навсегда «приклеенной» идентичности субъектность существует лишь как эффект субъективации, т.е. как результат постоянного *повторения* процесса производства и подчинения субъекта. Под*чин*ение, в конце концов, есть не только демонстрация существующей иерархии, но и признание места и статуса *под*-чиненного в этой иерархии.

Именно эта необходимость «повторения производства», вызванная невозможностью существования раз и навсегда сконструированного субъекта, или, говоря иначе, именно эта невозможность изоляции субъекта от потенциального воздействия иных капилляров власти, именно эта *ограниченность* власти, ее неспособность исчерпать или предопределить все *субъект*-ивные возможности, эта зависимость от ее постоянной циркуляции и является предпосылкой возможного сопротивления.

Используя данный теоретический тезис, Батлер не так давно приняла активное участие в дискуссии о свободе слова и цензуре. Указывая на одновременно подавляющую и конституирующую природу цензуры, она, например, писала:

> Цензура является продуктивной формой власти: она не только ограничивает, но и способствует. ...Цензура заинтересована в производстве субъектов как на основе открыто сформулированных, так и на основе подразумеваемых правил. Кроме того, производство субъекта полностью определяется контролем слова. Т.е. производство субъекта не только становится возможным посредством контроля за его речью, но

[54] Butler J. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford, 1997. P. 84; Butler J. *Subjects of Desire : Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York, 1999.

[55] Подобный вывод становится менее парадоксальным, если вспомнить недавнюю историю советского диссидентства. Так, в 1977 г. группа из семи заключенных-диссидентов в своем открытом письме президенту США Картеру потребовало от советского режима, открыто характеризуемого как «режим произвола», предоставить им статус *политических* заключенных. Важным в этом требовании были не столько привилегии, на которых настаивали заключенные, сколько их политическое признание со стороны режима. Требование, на которое режим, естественно, не пошел. См.: Кузнецов Э. Статус советского политзаключенного //*Континент*. 1980. № 26; Солдатов С. и др. Открытое письмо группы советских политических заключенных председателю конгресса США Дж. Картеру //*Архив самиздата – Материалы самиздата*. № 3021.

и посредством контроля за социальной сферой доступных дискурсов. Вопрос не в том, о чем я могу говорить, вопрос в том, как формируется сам разговорный ландшафт, в рамках которого я могу существовать как говорящий субъект. Становление субъекта, таким образом, связано с подчинением целому ряду явных и неявных норм, которые определяют форму речи, имеющую в данном контексте полноправный статус речи субъекта[56].

Наглядным примером действия этого принципа, по мнению Батлер, могут служить многочисленные и безуспешные попытки ограничить – цензурировать – на территории университетских городков США словесные оскорбления и брань в адрес этнических и сексуальных «меньшинств». Как пишет Батлер, то, что подобные приступы цензурирования фактически придают *словесному* «творчеству» статус *реального* действия, ограничивая при этом спектр возможных интерпретаций, есть лишь один аспект проблемы[57]. Другим, не менее существенным фактором является исходная установка цензурирования на наличие определенного коммуникационного согласия между «автором» и «адресатом» оскорбления, или – что хуже – на способность «автора» навязывать такое согласие – поскольку «эффективность» словесного оскорбления полностью зависит от готовности предполагаемого адресата воспринять его «на свой счет»[58]. Наконец, наиболее существенная проблема для Батлер состоит в том, что *запрет* на использование тех или иных слов не может не состоять в их *повторении* – в воспроизведении этих самых слов, в артикуляции их возможных сочетаний, в бесконечном перечислении их форм и модификаций этих форм[59]. Подвергая эти слова цензуре, власть, таким образом, отводит им определенный сектор политического поля, признавая или, вернее, наделяя их оскорбительной силой[60].

56 Butler J. *Excitable Speech: a Politics of Performativity.* New York, 1997. P. 133.

57 То есть расистские замечания воспринимаются в данном случае не только как *заявления* о чьей-либо «расовой неполноценности», но и как «вербальная *институциализация* этой самой неполноценности» (Butler J. *Excitable Speech*… P. 72). Как пишет Батлер, на аналогичном принципе базируется, например, запрет гомосексуалистам в армии США публично объявлять о своей сексуальной ориентации: «…в контексте американской армии чье-либо заявление о гомосексуальности воспринимается… как своего рода гомосексуальный акт» (ibid, p. 21).

58 Ibid. P. 80.

59 Ситуация с цензурой в данном случае до боли напоминает тезис о «подавленной сексуальности», развенчанный Фуко в *Воле к истине,* – чем сильнее попытки настаивать на подавленной сексуальности, тем чаще сексуальность становится предметом всевозможных дискурсивных практик – анекдотов, исповедей, медицинских диагнозов, этнографических исследований, эстетических трактатов, юридических законов и т.п., т.е. тем чаще сексуальность является поводом и предметом обсуждения.

60 См. интересное использование данного подхода Батлер для анализа антисемитизма: Bell V. Mimesis as Cultural Survival: Judith Butler and Anti-Semitism // *Theory, Culture and Society*. 1999. Vol. 16 (2).

Политическая деятельность начинается с процесса осознания – своего места в обществе, своего прошлого, своих перспектив, своих союзников и своих врагов. Условия, делающие это *осознание* возможным, как не устает повторять Батлер, тоже

> …сформулированы и ограничены властью. И зачастую именно эта предписывающая работа власти остается без внимания. Разумеется, эта работа власти может быть отнесена к числу наиболее неявных ее форм. Тех форм, чьи проявления неразборчивы; тех форм, что не поддаются ею же установленным определениям. И в этой неразборчивости действий власти и состоит один из источников ее относительной неуязвимости[61].

Таким образом, четкость лексических границ «женщины» не должна скрывать ее словарного происхождения. Анатомическая категория – это еще не биография, а лишь ее возможность.

Подведу предварительный итог. Стремление Батлер отдать приоритет политической *дееспособности*, а не политической *идентичности* определяется общей философской и политической убежденностью в том, что идентичность есть не результат свободного выбора, а эффект «место-*положенности*». Вос*приятие* этой (место)положенности как естественной и единственно доступной означает воспроизводство и более обширной системы координат, исключительно в рамках которых место(положенность) и приобретает свой политический смысл. Закономерным результатом этого воспроизводства является трансформация *идентитарных* движений в движения *иденциозные*, где деконструкция генеалогии ненавязчиво, но последовательно вытесняется апологией автобиографии.

Почувствуйте разницу!

Разумеется, попытки Батлер оставить за бортом феминистских дискуссий их краеугольный тезис – тезис о женщине как субъекте политической деятельности, политических прав и политических интересов[62] – не остались незамеченными и/или безнаказанными. Шейла Бенхабиб, теоретик феминизма и политики из Гарварда, является, пожалуй, одной из наиболее последовательных критиков обезглавленного (пост)феминизма Батлер.

В 1995 г. в сборнике *Феминистские споры: философский обмен* Бенхабиб резко и вместе с тем довольно четко изложила суть своих, как она выразилась, «межпарадигматических» разногласий с Батлер[63]. Заметив,

61 Butler J. *Excitable Speech*… P. 134.

62 Справедливости ради нужно отметить, что в работах Батлер речь идет не только о субъекте «женского» движения, но и о субъекте политического движения вообще.

63 Benhabib S. Subjectivity, Historiography, and Politics: Reflections on the ‘Feminism/Postmodernism Exchange’ // *Feminist contentions*… P. 111.

что в центре разногласий «находятся вопросы субъективности, личности и дееспособности»[64], Бенхабиб выделила два уровня этих разногласий. Первый из них связан с исследовательскими парадигмами, на которых Батлер строит свою теорию пола и субъективации. В данном случае вопрос Бенхабиб сводится к тому, насколько эти парадигмы являются адекватными для объяснения *онтогенетических* процессов. То есть речь идет о соответствии интерпретационных возможностей Батлер объекту ее описания, который имеет, по мнению Бенхабиб, внутреннюю закономерность развития. Второй уровень разногласий связан не столько с соотношением «объект – описание объекта», сколько с соотношением между теоретическими построениями, нарисованными Батлер, и тем нормативным идеалом, который может быть выведен из ее построений (т.е. отношение «описания – норма»). Иными словами, Бенхабиб интересует то, насколько теоретическая концепция власти и сопротивления, предложенная Батлер, может выступать в качестве основы – в данном случае – практической политической деятельности. Классифицировав батлеровские взгляды как «постмодернистские»[65], Бенхабиб подытожила:

> Определенная версия постмодернизма не только несовместима с феминизмом, но и подрывает саму возможность существования феминизма как формы теоретического рассуждения по поводу освободительных стремлений женщин. Причина этого подрывного влияния кроется в трех основных тезисах, с которыми можно увязать постмодернизм в его наиболее развитом виде. А именно: 1) тезис о смерти человека, понятый как смерть автономного, способного к саморефлексии субъекта, действующего в соответствии с определенными принципами; 2) тезис о смерти истории, понятый как полный отказ борющихся групп от эпистемологического интереса к истории в процессе написания своих собственных биографий; 3) тезис о смерти метафизики, понятый как невозможность критики или оправдания институтов, практик и традиций, иначе как посредством «локальных», местных историй и сюжетов. Понятый таким образом постмодернизм ставит под сомнение саму феминистскую приверженность к отстаиванию женской дееспособности и женского самовосприятия, к стремлению женщин взять под контроль свою собственную историю во имя эмансипированного будущего, и к осуществлению радикальной критики общества, способной вскрыть «и всю бесконечность многообразия, и всю монотонность сходства» полов[66].

64 Benhabib S. *Subjectivity, Historiography, and Politics…* P. 108.

65 На что Батлер тут же ответила встречным вопросом: «А кто такие эти постмодернисты?» (Butler J. Contingent Foundations: Feminism and the Question of 'Postmodernism' // *Feminist contentions…* P. 35.)

66 Benhabib S. Feminism and Postmodernism: An Uneasy Alliance // *Feminist contentions…* P. 29.

Иначе говоря, *категорический* отказ постмодернизма – или, вернее, постструктурализма – строить политическую теорию и политическое движение на основе каких бы то ни было априорных идентичностей, вырванных из общего контекста и конфигурации властных отношений, призыв теории субъективации видеть в любом социальном феномене капиллярное присутствие власти – пусть даже в форме дискурсивных конструкций – оказались воспринятыми Бенхабиб как попытки «обескровить» теоретические и политические амбиции феминизма[67]. Опасность была обнаружена не в том, что «пост-феминизм»[68] отказался от лозунгов политического равноправия – такого лозунга пост-феминизм не выдвигал. Опасность была увидена в отказе пост-феминизма воспринимать абстрактно понятых «женщин» как единственных и/или даже наиболее последовательных сторонниц равноправия. Индифферентность постструктурализма по отношению к «движущим силам» оказалась понятой как завуалированный отказ считаться с «онтологическим» различием, которое «женщины» призваны, так сказать, «олицетворять»[69]. Закономерно, что ответом на это без*различие* пост-феминизма стало обостренное стремление обнаружить – т.е. сформулировать и конституировать иные, сугубо «женские», принципы политического участия[70]. И название книги Шейлы Бенхабиб – *Находя себя: пол, общество и постмодернизм в современной этике*[71] – может читаться как концентрированное выражение ее полемики с теорией «женского опыта и женского взгляда», пассивной позиционной «место*положенности*» которой противопоставлено активное «место*нахождение*», а также с постмодернизмом/постструктурализмом, чьи попытки «пустить в распыл» любую стабильную идентичность обезоружены тезисом о фундаментальных этических основах личности. Как писала Бенхабиб в 1995 г.:

---

[67] О более позитивных взглядах на взаимоотношения феминизма и постмодернизма см.: Ferguson M., Wicke J. (eds.). *Feminism and Postmodernism*. Durham, 1994; Flax J. *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley, 1990; Nicholson L. (ed.). *Feminism/postmodernism*. New York, 1989.

[68] См.: Butler J. *Gender Trouble*… P. 5, а также: Brooks A. *Postfeminism: Feminism, Cultural Theory and Cultural Forms*. New York, 1997; Mann P. *Micro-Politics: Agency in a Postfeminist Era*. Minneapolis, 1994; Stacey J. Is the Legacy of the Second Wave Feminism Postfeminism? // *Women, Class, and the Feminist Imagination: A Socialist Feminist Reader*. Philadelphia, 1990.

[69] См., например: Ahmed S. Beyond Humanism and Postmodernism: Theorizing the Feminist Practice // *Hypatia*. 1996. Vol. 11 (2).

[70] Одной из наиболее интересных и последовательных попыток такого рода является сборник *Фундаментальное различие*, в котором феминистки разных направлений и ориентаций интерпретировали ту основу, следствием которой и является половое различие: Schor N., Weed E. (eds.). *The Essential Difference*. Bloomington, 1994.

[71] Benhabib S. *Situating the Self*….

> В течение последнего десятилетия отказ от утопии в феминистской теории выразился в стремлении воспринимать в качестве фундаменталистских любые попытки сформулировать феминистские взгляды на этику, феминистские взгляды на политику, феминистскую концепцию автономии, и даже феминистскую эстетику. ...Постмодернизм может быть воспринят как предостережение о теоретических и политических тупиках, которыми чреваты утопические и фундаменталистские построения. Однако это не вовсе не должно вести к полному отказу от утопии. Значение такой утраты утопической надежды на соборную целостность для нас, женщин, сложно переоценить[72].

Каковы контуры этой утопической соборности, каковы принципы этой судьбоносной целостности? В своей широко известной статье *Другой: вообще и в частности*[73], опираясь на результаты полемики между двумя известными социальными психологами Лоренсом Колбергом и Кэрол Гиллиган[74], Бенхабиб попыталась предложить теоретическое обоснование онтологического *отличия* морали женщин.

Суть дебатов между Гиллиган и Колбергом сводится к следующему. В своих исследованиях морального развития подростков и взрослых оба социальных психолога обнаружили характерное различие между моральными ориентациями мужчин и моральными ориентациями женщин[75]. В ходе эмпирических исследований Колберг установил, что мужчины склонны руководствоваться в своей практике абстрактными

72 Benhabib S. *Feminism and Postmodernism: An uneasy alliance*... P. 30.

73 Benhabib S. *The generalized and the concrete other*...

74 Kohlberg L. *Essays on Moral Development*...; Gilligan C. *In a different voice*...

75 В своей работе Колберг исходит из традиционной для философии и психологии морали точки зрения, согласно которой ребенок в процессе своего взросления переходит от одного уровня моральных суждений к другому. В целом развитие насчитывает три уровня и шесть ступеней. На первом – *преконвенциональном* – уровне суждения о том, что такое хорошо и что такое плохо, принимаются рефлекторно, исходя из возможных последствий. Колберг формулирует основные идеи двух ступеней этого уровня следующим образом: *Ступень 1*. Подчинение правилам помогает избежать наказания. *Ступень 2*. Подчинение правилам может вести к поощрениям. *Конвенциональный* уровень предполагает *осознанное* следование правилам, господствующим в обществе, с которым индивид идентифицирует себя. Этот уровень включает в себя следующие ступени: *Ступень 3*. Подчинение правилам помогает избежать неодобрения со стороны других. *Ступень 4*. Подчинение правилам помогает избежать санкций со стороны законных властей и возникновения чувства вины. Логика третьего, *пост-конвенционального*, наиболее развитого уровеня, собственно, и является предметом спора между Колбергом и Гиллиган. На этом уровне, согласно Колбергу, решения принимаются вне зависимости от давления общественности и рефлекторных импульсов. Суждения здесь базируются на *индивидуальных* принципах. Этот уровень также включает две ступени: *Ступень 5*. Следуй правилам таким образом, чтобы твое поведение могло быть одобрено любым сторонним наблюдателем. *Ступень 6:* Соблюдай правила для того, чтобы ты мог уважать себя (Kohlberg L. *Essays on Moral Development*... P. 17–20).

принципами справедливости и права (Ступень 5 и Ступень 6 морального развития), в то время как женщины демонстрируют регрессию к третьей и четвертой ступени, ставя свои моральные суждения в непосредственную зависимость от конкретной ситуации. Подобного рода «непредвзятая моральная ориентация»[76] мужчин получила у Колберга название «*пост-конвенциональный формализм*», т.е. стремление личности следовать букве установленного ею для *себя* закона – будь то моральная практика, естественное право или социальный контракт. Логичным выводом из этого наблюдения стало заключение о разных *моральных* способностях мужчин и женщин, связанных соответственно с их разной способностью использовать абстрактные понятия в качестве руководства к действию.

Не оспаривая, в сущности, находок Колберга, Гиллиган предложила взглянуть на методологию его интерпретации. И суть ее предложений в конечном итоге свелась к тому, что различные моральные установки демонстрируют различные моральные *парадигмы*, а не различные моральные *способности*. Наряду с «пост-конвенциональным *формализмом*» Гиллиган предложила использовать и парадигму «пост-конвенционального *контекстуализма*», в рамках которой решения принимаются не столько на основе идеального абстрактного принципа, сколько на базе осязаемых, хотя, может быть, и не вполне безупречных, личных отношений[77]. В результате изначальная «моральная ущербность» женщин стала восприниматься не как *регрессия,* но как проявление иной этической направленности – этика *права и справедливости* (Колберга) оказалась противопоставленной этике *заботы и ответственности* (Гиллиган). Базируясь на этом выводе, Бенхабиб замечает:

> Контекстуальная зависимость морального суждения женщин, его локальность и сюжетная ограниченность демонстрируют вовсе не слабость или недоразвитость, а проявление моральной зрелости, в рамках которой личность воспринимается как одно из звеньев в сети отношений с другими личностями[78].

Для Бенхабиб вывод Гиллиган оказался поводом для пересмотра господствующих (абстрактных) теорий права, справедливости и обще-

[76] Blum L. Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory // *Ethics*. 1988. Vol. 98. P. 472.

[77] В своем исследовании 26 студентов Кэрол Гиллиган и Джон Мёрфи заметили, что пост-конвенциональный контекстуализм (иногда он выступает в качестве «контекстуального релятивизма») в данном случае нельзя рассматриваться как форму *регрессии* к предыдущим ступеням морального развития (т.е. Ступень 3 и Ступень 4), но как *осознанный выбор* индивида, способного в равной степени квалифицированно оперировать на 5-й и 6-й ступенях морального развития (Murphy J., Gilligan C. Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: a Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory // *Human development*. 1980. Vol. 23. P. 101).

[78] Benhabib S. *The Generalized and the Concrete Other…* P. 149.

ственного договора. Используя парадигматическое различие между «мужской» и «женской» моральной логикой, Бенхабиб сделала вывод о том, что существующие определения моральной сферы и идеалы моральной автономии – начиная с Томаса Гоббса и вплоть до сегодняшнего дня[79] – основаны на принципе *приватизации*, т.е. сведения к частному – во всех смыслах этого слова – опыта женщин, с одной стороны, и к нежеланию/неспособности воспринимать его в моральных терминах – с другой. Как замечает Бенхабиб, существующий абстрактный идеал «моральной личности», этот «обобщенный Другой» из известной этической максимы – «относись к другим так, как ты бы хотел, чтобы они к тебе относились», – несмотря на все свои претензии на универсальность, универсальным не оказывается. «Другим» в данном случае всегда выступает одна и та же абстрактная фигура мужского рода. ««Значимым другим» в этой теории всегда, – пишет Бенхабиб, – является брат, сестра же – никогда»[80].

Переводя «пост-конвенциональный формализм» и «пост-конвенциональный контекстуализм» на язык философии политики, Бенхабиб предложила два типа универсализации морального опыта. Попытки западных философов политики воспринимать опыт одной конкретной группы в качестве проявления парадигматической логики человеческого поведения в целом получили у Бенхабиб определение «*замещающего*» («субституционалистского») универсализма, или «универсализма замены». Тезис о всеобщих, универсальных чертах поведения человека здесь замещен тезисом о всеобщем характере поведения отдельной группы.

Соответственно, второй тип универсализации получил у Бенхабиб название «универсализм взаимодействия» (или «*интерактивный*» универсализм). В основе логики этого типа лежит признание плюрализма форм человеческого бытия и различий между людьми, не сопровождающееся, однако, какой бы то ни было моральной или политической оценкой этого плюрализма и этих различий. «Признавая, что нормативные споры могут быть решены рациональным путем, что честность, взаимность и определенного рода обобщения являются… необходимыми условиями моральной позиции, – пишет Бенхабиб, – универсализм взаимодействия видит в различиях исходную точку как для рефлексии, так и для действия»[81]. Универсализм в данном случае является не способом отрыва от реальности, не способом *абстрагирования,* а попыткой сформулировать *регулирующие* нормативные принципы и моральные идеалы *повседневной* политической деятельности. Понятый

---

79 В качестве типичного примера современной политической теории справедливости Бенхабиб приводит работу Джона Ролза *Теория справедливости* (Rawls J. *A Theory of Justice*. Cambridge, 1971).

80 Benhabib S. *The Generalized and the Concrete Other…* P. 152.

81 Ibid. P. 153.

таким образом, «универсализм не имеет ничего общего с идеальной гармонией между несуществующими в реальной жизни субъектами. Напротив, универсализм в данном случае является вполне осязаемым политическим и моральным аспектом борьбы конкретных, осязаемых личностей за свою автономность»[82].

Таким образом, если (господствующая) классическая и современная теория политической морали и справедливости исходит из того, что отношения между автономными субъектами опосредованы если не буквой, то, по крайней мере, идеей Закона, уравнивающего между собой всех субъектов, то версия, предложенная Бенхабиб, акцентирует *историческую* природу этой опосредованности, ее неабсолютный характер. Как подчеркивает философ, в основе эпистемологической возможности подобной идеи «опосредованности» лежит стремление *абстрагироваться* от каких бы то ни было индивидуализирующих черт каждого конкретного «субъекта права». «Субъект» в данном случае есть абстрактный «субъект вообще». Именно на основе такого рода абстрации строятся и политические теории права, формального равенства и обязанностей, и сопутствующие им моральные концепции уважения, долга и достоинства.

В отличие от формализующего/формального универсализма с его «Другим вообще», универсализм взаимодействия, предложенный Бенхабиб, ориентируется прежде всего на «Другого в частности», на «конкретного Другого». Подобная смена ориентации предполагает и смену приоритетов – в фокусе внимания оказываются «конкретная история, идентичность и аффективно-эмоциональная конституция» личностей[83], отношения между которыми исходят из моральных принципов дружбы, любви, заботы, симпатии и солидарности. «Другой» воспринимается здесь не только как равный субъект, но прежде всего как личность, обладающая индивидуальными качествами.

Шейла Бенхабиб, безусловно, не одинока в своем (утопическом) стремлении воспринимать взаимоотношения между людьми с точки зрения принципов дружбы, любви, заботы и т.п. – подобный подход характерен для многих феминистских исследований. Отличительной чертой теоретических построений Бенхабиб, однако, является попытка продемонстрировать логическое несоответствие «правового формализма», альтернативой которому и может служить этика заботы. Как отмечает Бенхабиб, если в основе нашей морали лежит принцип взаимности – т.е. мои поступки по отношению к другому человеку могут быть

82 Benhabib S. *The Generalized and the Concrete Other…* P. 153. Принципиально иную версию универсализма см.: Scott J. Universalism and the History of Feminism // *Differences*. 1995. Vol. 7 (1); Cheah P., Grosz E. The Future of Sexual Difference: An Interview With Judith Butler and Drucilla Cornell // *Diacritics*. 1998. Vol. 28.1.

83 Benhabib S. *The Generalized and the Concrete Other…* P. 159.

использованы в сходной ситуации в качестве модели поступков в отношении этого человека ко мне – то на основе каких принципов мы можем судить, что та или *иная* ситуация является *сходной*? Откуда мы знаем, что другой человек в состоянии представить себя в моей ситуации? Логика, рисующая «Другого вообще», ответа на данный вопрос не дает, оказываясь в итоге не в состоянии не только определить принципы *сходства* ситуаций, но и, соответственно, принципы *различий* между субъектами, оказывающимися в конце концов лишь зеркальной копией «абстрактного Другого». Все, на что способны такого рода «копии», есть лишь признание идеи о том, что на самом общем уровне люди, независимо от их индивидуальных особенностей, склонны иметь сходные интересы, такие, например, как обеспечение минимального уровня собственного благосостояния без утраты чувства собственного достоинства.

Два момента существенны для понимания политической значимости выводов Бенхабиб. Первый из них связан с закономерным вопросом о *логических пределах индивидуализации*. Действительно, если суть отношений строится по принципу учета многообразных конституирующих отличий, превращающих внешне схожие ситуации в фактически несопоставимые, если, иными словами, суть отношений состоит в сознательном возрастающем воспроизводстве разнообразных «конкретных других», то что может объединить эти разрозненные группы, что может стать хотя бы временной основой их политической солидарности? Политическая подоплека проблемы очевидна – она отражает структурный кризис, с которым столкнулось феминистское движение в конце 1980-х гг., распавшееся на многочисленные «группы по интересам», лишенные объединяющей философии. Бенхабиб удается избежать логического тупика при помощи испытанного приема. Как замечает философ, конкретизация другого не должна скрывать из виду его – другого – всеобщий характер. Цель своей философской интервенции она видит не в том, чтобы сформулировать принципиально *иные* этические принципы, но в том, чтобы дополнить формализм абстрактного права жизненностью межличностных отношений. Или, словами самой Бенхабиб:

> То первостепенное значение, которое отводит современная философия морали в целом и универсалистская мораль справедливости в частности таким качествам моральной личности, как чувство достоинства и собственной ценности, во многом обусловлено забвением и даже подавлением таких качеств телесной личности, как уязвимость и зависимость. Те нити зависимости и те сети человеческих взаимоотношений, в которых мы все пребываем, нельзя уподоблять одежде, из которой мы вырастаем со временем… Мы связаны этими нитями, нитями, которые формируют нашу моральную идентичность, наши потребности и наши взгляды на достойную жизнь. Автономная личность – это личность, имеющая плоть и кровь, и универсалистским теориям морали необходимо признать всю

важность роли, которую играет в процессе формирования этой личности и опыт заботы, и опыт справедливости[84].

«Другой», иными словами, обречен выступать в двух ипостасях одновременно – т.е. быть другим «вообще», не переставая быть другим «в частности». И каждая из этих ипостасей накладывает существенный отпечаток и на процесс принятия морального суждения, и на его результат.

Второй существенный момент в схеме Бенхабиб связан с ее попыткой *конкретизировать* образ потенциального представителя этики заботы и ответственности. Ссылаясь на название книги Гиллиган (*Другим голосом*…), Бенхабиб замечает:

> Можем ли мы назвать этот «другой» голос женским голосом? Можно ли говорить о существовании «женского голоса» вне зависимости от расовых и классовых различий, вне зависимости от социального и исторического контекста? И каково происхождение различий в моральных суждениях мужчин и женщин, о которых пишет Гиллиган?[85]

Неудивительно, что ответы на свои вопросы Бенхабиб в значительной степени находит в тех теориях психосексуального развития, которые подчеркивают именно различия в формировании мужской и женской личностей. Опираясь на работы Гиллиган и Нэнси Чодоров[86], Бенхабиб рисует ситуацию, в которой половая идентичность мужчины строится на принципе отрицания, отделения, отдаления от изначальной идентификационной модели матери. Возникающая «негативная» мужская идентичность, таким образом, имеет четко очерченные границы между «Я» и «не-Я», четкое стремление к автономии и, соответственно, к формализму в межличностных отношениях. В свою очередь, женская идентичность носит менее прерывный характер, материнская модель для подражания так и остается исходной моделью, ее параметры могут подвергнуться изменениям, но вряд ли будут полностью отвергнуты. Именно этот неполный разрыв, эта взаимосвязь исходной, базовой модели и последующих идентичностей дает Бенхабиб основания для того, чтобы говорить о более «проницаемых» границах женского «Я» с такими типичными для него/нее характеристиками, как способность сочувствовать и со-переживать[87].

Отвечая на шквал упреков, вызванных подобным морально-анатомическим фундаментализмом[88], Бенхабиб заметила, что, безусловно,

[84] Benhabib S. The Debate Over Women and Moral Theory Revisited // Benhabib S. *Situating the Self*… P. 189.

[85] Ibid. P. 191.

[86] Chodorow N. *Feminism and Psychoanalytic Theory*. New Haven, 1989; Chodorow N. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley, 1978; Gilligan C. *In a different voice*…

[87] Benhabib S. *The Debate Over Women*… P. 194.

[88] См., например: Young I. The ideal of Community and the Politics of Difference //

ее утопическая картина далека от совершенства. И все же, спрашивала своих критиков философ, способны ли они предложить иные этические постулаты взамен сформулированного ею «синтеза» принципов автономного морального суждения и со-чувствующей заботы? Способны ли они, продолжала Бенхабиб, выработать такой нормативный идеал личности, который бы разительно отличался от предложенной ею модели автономного индивидуума, чье «Я» открыто внешним воздействиям и не впадает в панику при столкновении с чужеродным и незнакомым? И, наконец, в качестве образа феминистской политики, способны ли эти критики, – заключала философ, – предложить нечто принципиально отличное от выдвинутой ею идеи демократического полиса, построенного на принципах экологии, солидарности между людьми, отсутствия милитаризма?[89]

Вопреки господствующему скептицизму в отношении любых универсальных моделей, Бенхабиб продолжает настаивать на том, что у нас есть шанс сформулировать такие всеобщие категории, которые не нуждаются ни в метафизических подпорках, ни в исторических умолчаниях. Категории, возникающие в процессе взаимодействия, вырастающие из личного осязаемого опыта, зависящие от контекста, чувствительные к переменам. Главный вопрос для Бенхабиб заключается не в том, сможет ли политическое сообщество существовать без этих категорий, вопрос в том, будет ли оно оставаться сообществом в таком случае.

Развитие политической теории и философии западного феминизма во многом носило и носит диалогический характер, являясь своего рода репликой, ответом, реакцией или комментарием на уже сформулированные постулаты, аксиомы, теоремы и выводы. Однако, несмотря на свою принципиальную вторичность, диалогический феминизм далек от того, чтобы быть эхом, повторением, подтверждением или воспроизводством уже произнесенного. В своих лучших проявлениях феминистская теория и философия политики демонстрирует поражающий эффект, основанный на дестабилизации самих эпистемологических основ господствующих и (поэтому) «классических» парадигм власти, подчинения, политической борьбы.

Три теоретических подхода, рассмотренные в этой статье, предлагают не только три различных способа философского осмысления политических проблем, но и три различные модели политической практики. Несовпадаемость этих подходов и моделей, их непрекращающееся взаимное, их собственное диалогическое со-существование, пожалуй, является одним из наиболее ярких и продуктивных примеров феминистской интервенции в области философии, теории и практики современной власти. Утопическая концепция всеобщей справедливости привела

Social Theory and Practice. 1986. Vol. 12.1; Brown W. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity.* Princeton, 1995.

89 Benhabib S. *Situating the Self*… P. 231.

Нэнси Фрейжер ко вполне практическому анализу не только конкретных *принципов* производства и воспроизводства дискурсивного неравенства, но и к анализу иерархии *институциональных форм,* в которых это неравенство находит свое выражение. Исходная теоретическая предпосылка Джудит Батлер об относительной природе любой социальной категории, в свою очередь, отразилась в ее категорическом отказе строить политические движения на скользкой основе мифологизированных шлейфов био(графических) идентичностей. И наконец, моральный универсализм Шейлы Бенхабиб нашел свое конкретизированное выражение в этике межличностных отношений. *Пол*-яризация философии и теории власти, предпринятая этими авторами, их постоянные попытки обозначить, подчеркнуть, акцентировать взаимосвязь проблематики пола и политики в конечном итоге преследуют одну, вполне простую идею: *пол*-итическое общение есть общение конкретных, осязаемых людей. Не больше. Но и не меньше…

1999 г.

II

РИТОРИКА ПОЛА

ПОЛ КАК ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ ПРОДУКТ: *о некоторых направлениях в российском феминизме*

…Женщины стихийно и самостоятельно ищут новые пути своей эмансипации и своего участия в политической, хозяйственной и духовной жизни общества.

Г. Силласте

Рекламный плакат, висящий в салоне автобуса, спрашивал прямо и строго: «Кто научил тебя брить ноги?» Не получив ответа, плакат, тем не менее, настойчиво требовал прекратить пользоваться папиной бритвой и приобрести настоящую, женскую. Проблема «брить или не брить» в рамки этой односторонней дискуссии не входила в принципе… Подобных примеров из современной «западной» жизни можно привести множество: некоторые из них продолжают шокировать, к большинству же относятся с привычным безразличием. Похоже, надпись «Посторонним вход воспрещён!», некогда разделявшая на секторы поле половых идентичностей, сменилась другой, временной, но довольно надежной: «Проверено: мин нет!»

В России проблемы пола, половых различий, различений, ориентаций, практик и идентичностей, миновав стадию экзотики, довольно быстро оказались в разряде пособий типа *Сделай сам* и *Всё о…* Аналогичную эволюцию, судя по всему, проделал и российский феминизм – от полной неспособности сформулировать суть «женских» проблем[1] до поражающей всеядности и готовности выдать за феминизм всё, что прямо или косвенно относится к «женщине».

О роли мужчины в развитии феминизма

Западноевропейский и, в особенности, англо-американский феминизм, наверное, еще долго решал бы вопрос о том, «брить» или «не брить», или, говоря иначе, о том, какие формы и способы телесного опыта считать подлинно женскими, а какие – навязанными патриархальной культурой, если бы не французский философ Мишель Фуко. Ряд его книг, опубликованных в начале 1970-х гг., если не оформил методологию того, что сегодня принято называть «гендерными исследова-

[1] В статье 1992 г. Ольга Липовская, например, писала о том, что слабое участие женщин в политических и социальных процессах связано с необходимостью осознания самими женщинами того, что «никто кроме них не сможет решить их проблемы. И эти проблемы еще должны быть названы (named)» (Lipovskaia O. New Women's Organizations. //Buckley M. (ed.). *Perestroika and Soviet Women*. Cambridge, 1992. P. 80–81).

ниями», то, по крайней мере, вывел феминизм из теоретического тупика андрогинности[2]. Отныне любые попытки говорить об отношениях между полами, смысле и значении пола, практике и практиках пола вне связи этих явлений с механизмами и аппаратами власти, подчинения и господства невозможны.

Особенность подхода Фуко заключалась, разумеется, не в том, что «проблема пола» стала предметом не традиционного «психоаналитического», а, скорее, социологического и эпистемологического анализа: история и социология частной жизни – отрасль вполне традиционная в структуре западного обществоведения. Специфика концепции, предложенной Фуко и активно используемой феминизмом Нового Света, состоит в том, что впервые было поставлено под сомнение само понятие частной жизни как жизни автономной, отдельной и отделенной.

Как заметила Джудит Батлер, известная американская исследовательница-феминистка, скандал, связанный с выходом в свет первого тома *Истории сексуальности* Фуко, был вызван основным тезисом книги о том, что секс, оказывается, «у нас был не всегда»[3], что половые отношения трансформировались из собственно половой, сексуальной, формы жизнедеятельности в разряд отношений, характеризующих и формирующих личность, относительно недавно. И что данная трансформация впервые обозначила ситуацию, при которой «пол перестал быть случайной произвольной чертой, характеризующей личность» (там же). Отныне восприятие личности вне полового аспекта стало немыслимым, и только благодаря наличию (или отсутствию) у личности определенного набора «типичных» половых признаков и черт поведения возможно (или соответственно невозможно) человеческое существование. Понятие пола, таким образом, «позволило свести воедино, собрать в искусственном союзе анатомические элементы, биологические функции, модели поведения, конкретные ощущения и удовольствия для того, чтобы отныне каждый мог использовать эту фиктивную комбинацию в качестве основополагающей причины»[4], исходного признака, позволяющего классифицировать поведение индивида[5].

В начале 1970-х гг. в Европе и Северной Америке подобный пансексуализм сам по себе вряд ли вызвал сколько-нибудь пристальное внимание: сексуальная революция еще не была забыта, а фрейдизм благо-

---

2 О роли Фуко в развитии феминизма см.: McNay L. *Foucault and Feminism: Power, Gender and the Self*. Cambridge, 1992. Подробный разбор теоретических разногласий между теорией сексуальности, предложенной Фуко, и современным феминизмом см.: Ramazanoglu C. (ed.). *Up Against Foucault: Explorations of Some Tensions Between Foucault and Feminism*. London, 1993.

3 Butler J. Sexual Inversions // Caputo J., Yount M. (eds.). *Foucault and the Critique of Institutions*. University Park, 1993. P. 81.

4 Foucault M. *The History of Sexuality. Vol. 1: an Introduction*. New York, 1990. P. 154.

5 Butler J. *Sexual Inversions*. P. 81–82.

даря Ж. Лакану обрел второе дыхание задолго до выхода в свет работ Фуко. Если бы не одно «но». Первый том *Истории сексуальности* изначально планировалось назвать *Пол и истина*. Подзаголовок, делавший прозрачным методологию автора, уточнял: *Воля к знанию*[6]. Акцент, таким образом, делался не столько на истории сексуальной практики, сколько на существующих вариантах дискурса, системах рассуждений, идеологий, оформляющих, направляющих и, собственно, конституирующих сексуальную практику как регулируемый процесс. Scientis sexualis, в итоге, стала рассматриваться в качестве одной из форм «биополитики среди населения»[7], а исторический процесс – в качестве «биоистории»[8].

Феминизм же в результате получил аналитическое орудие, которого ему давно не хватало: пол перешел из разряда категории, имеющей некий биологический референт-означаемое, в разряд категории дискурсивной[9], т.е. приобретающей свое значение в процессе коммуникативного, диалогического производства смыслов, или, говоря иначе, в разряд категории, собственного, изначального, внеконтекстуального смысла не имеющей; диалог же, в свою очередь, стал трактоваться в терминах воспроизводимой им системы ценностных и гносеологических иерархий. В итоге сформировался замкнутый круг понятий «пол – дискурс – власть», анализ соотношений между которыми и определил развитие современного западного феминизма[10].

Кем управляют женские элиты в России?

Российский феминизм, судя по всему, ни появления, ни ухода Фуко не заметил. Следуя Птолемеевой парадигме, вновь оформившееся теоретическое движение зачастую продолжает отрицать имеющийся современный зарубежный опыт, время от времени втягивая в свою орбиту случайные имена и концепции. Приведу лишь один, но довольно показательный пример. В течение последних лет в российской и зарубежной научной прессе опубликован ряд статей московской исследовательницы Г. Силласте[11]. Основной смысл, как теперь принято говорить, теоретиче-

---

6 Macey D. *The Lives of Michael Foucault*. London, 1993. P. 354.
7 Foucault M. *The History of Sexuality*… P. 139.
8 Ibid. P. 143.
9 См., напр.: Smith D. Femininity as Discourse // Roman L., Christian-Smith L., Ellsworth E. (eds.). *Becoming Feminine: the Politics of Popular Culture*. London, 1988.
10 Историю теоретического развития западного феминизма см.: Whelehan I. *Modern Feminist Thought: From the Second Wave to «Post-feminism»*. New York, 1995.
11 Силласте Г. Женщины в политической жизни // Коммунист. 1991. № 8; Силласте Г. Женские элиты в России // *Женщина и свобода: пути выбора в мире традиций и перемен*. М., 1994. Статья под таким же названием опубликована

ского проекта Г. Силласте состоит в «социологическом подходе к анализу теории и практики женских элит», который «открывает широкие возможности для изучения проблем женщин и женских движений в России, углубления социогендерного подхода к исследованию женского вопроса в принципиально новых исторических условиях»[12]. Посмотрим, о каком «расширении» и «углублении» идет речь.

Используя в качестве основы концепцию элит, разработанную Парето и Моска, Г. Силласте делает вывод о возможности анализа элит «по признаку пола», в соответствии с которым в России в XIX–XX вв. женские элиты «существовали не только в политике, но и в других сферах общественной жизни – образовании, науке, культуре» (с. 28). Каким образом формировались женские элиты в более близкое – советское – время? Согласно Силласте, «женская элитарность возникла, сложилась и существовала под недремлющим оком партийно-государственного контроля», «партийный аппарат жестко держал в своих руках всю систему подготовки и воспитания женской политической элиты» (с. 29, 30). Что произошло с женской политической элитой в России после того, как контроль над «системой подготовки и воспитания» исчез? В «новых условиях» у «новой политической женской элиты» нет «ни сплоченности действий, ни сформированного группового сознания, ни согласия как общей воли к действию» (с. 36); в итоге «эта элита не способна не только завоевывать, но и удерживать власть там, где она не потеряна» (с. 35).

Закономерен вопрос: «А был ли, так сказать, мальчик?» Или, говоря иначе, насколько теоретически оправданно определять принадлежность женщины к элите исходя из её «социального положения, её деятельности и престижа, личных деловых и человеческих качеств»? (с. 28) Можно ли вообще говорить о женской элите как о социальном и социологическом факте, если даже наиболее заметная часть – *бизнес-элита* – является, по определению Силласте, «элитой неправящей» (с. 36) и, добавлю, неправившей? И, в конце концов, если «женский элитизм не представляет собой социального явления, изолированного, отделенного «китайской стеной» от сильного пола» (с. 28), то насколько правомерно этот самый «женский элитизм» от сильного пола «отделять» или, если быть точнее, наделять его «женской» природой?

В работе *Зарождение и упадок элит* В. Парето, в ответ на заявления итальянских социалистов о том, что благодаря их деятельности рабочие «становятся более нравственными, более порядочными, менее гру-

в журнале: *Общественные науки и современность*. 1994. № 1. Ссылки даются по статье из сборника: Силласте Г. Социогендерные отношения в период социальной трансформации в России // *Социологические исследования*. 1994. № 4; Sillaste G. Sociogender Relations in the Period of Social Transformation in Russia // *Russian Social Science Review*. July-August. 1995.

12 Силласте Г. *Женские элиты в России*. С. 39. Далее ссылки на эту статью даются в скобках по тексту.

быми»[13], заметил: «Всё это так, если не считать того, что в своем большинстве они вовсе не стали такими, а были отобраны уже такими, а это совсем другое дело»[14]. В этом отношении процесс последовательной селекции женских кандидатур для строго регламентированного участия в политической деятельности правящей элиты, о котором говорит Г. Силласте, вряд ли можно отождествлять с процессом формирования качественно инородной элиты. Напомню, что, согласно и Парето и Моска, главным критерием элиты является далеко не её социальный статус как таковой, а её «дееспособность»[15] определять «политический тип и уровень развития... народов»[16]. Дееспособность, зависящая по меньшей мере от двух факторов: организационного и содержательного. Суть первого заключается в способности противопоставить «раздробленному большинству» «монолит организованного меньшинства», «меньшинства, организованного исключительно по причине своей малочисленности»[17]. Содержательный же аспект, обеспечивающий жизнеспособность правящей элиты, состоит, во-первых, в монополизации доступа к источникам, обеспечившим приход к власти, и, во-вторых, в способности оказывать услуги и выполнять функции, которые имеют важнейшее значение и массовое признание в обществе, управляемом этой элитой. Неспособность успешно сочетать оба фактора ведет к неизбежной смене, или циркуляции, элит.

Можно ли на фоне подобного рода теории элит, взятой за основу, говорить об элитах, сформированных «по признаку пола»? Какова возможная степень самоорганизованности этих биологически однородных социальных элит? И что более всего важно: насколько реальна «монополизация доступа к источникам власти» в этих условиях? Демографический анализ состава правящих и оппозиционных элит, безусловно, имеет право на существование: любые действия по стимулированию участия в политической деятельности женщин (а также любых иных социальных, культурных, религиозных, национальных, сексуальных и т.д. и т.п. меньшинств) начинаются со статистики соответствующего рода. Вопрос в том, ст*о*ит ли при этом мифологизировать результаты статистико-демографического анализа, как это делает Силласте.

Опасность подобного, крайне облегченного, подхода к проблеме *женских* исследований в области общественных наук заключается, разумеется, не в его методологической невнятности, терминологической путанице и фактической уязвимости: попытки выстраивать в обществоведении параллельную структуру, имеющую в качестве основы ис-

---

13 Pareto V. *The Rise and Fall of Elites: an Application of Theoretical Sociology*. New Brunswick, 1991. P. 9.

14 Ibid.

15 Ibid. P. 30.

16 Mosca G. *The Ruling Class*. New York, 1939. P. 61.

17 Ibid. P. 43.

ключительно половой признак, обречены быть бесплодными. Основная проблема заключается в том, что социальный анализ ведется в эпистемологических рамках, выработанных режимом, за деконструкцию которого и выступает феминизм. Работы Парето и Моска, написанные на рубеже веков, относятся к так называемому «органическому» направлению в социологии, трактующему общество как замкнутый, целостный социальный организм, что, собственно, и дало рождение самой концепции циркуляции элит. Вряд ли случайным является и то, что эта теория позднее была использована такими сторонниками структурно-функционального подхода, как Т. Парсонс и С. Липсет[18]. Что может дать феминизму подход, имеющий в качестве основы принцип бинарного структурирования (верх/низ, элиты/массы, логика/чувства), сердцевиной которого является «скрытая оппозиция мужское/женское с её неизбежной позитивной/негативной оценкой»?[19]

Есть определенная ирония в том, что концепция теоретиков, крайне негативно относившихся к демократии вообще и к феминизму в частности, используется представителями группы, едва ли не более всего пострадавшей от невозможности выразить свою собственную точку зрения[20]. Завершая свою книгу, Парето отметил: «Говоря в целом, для нынешней элиты нет хуже врага, а для будущей элиты нет лучше друга, чем филантропствующая, сочувствующая и проповедующая этические принципы толпа»[21]. Смогут ли преодолеть эту этическую идеосинкразию женские элиты?[22]

[18] Недавние попытки развить теорию элит и противопоставить концепции «циркуляции» концепцию «воспроизводства», в принципе, используют ту же самую структурную парадигму и вряд ли способны дать «небинарную» картину общественного развития. См.: Szelenyi I., Wnuk-Lipinski E., Treiman D. (eds.). Circulation vs. Reproduction of Elites During the Post-Communist Transformation of Eastern Europe // *Theory and Society. Renewal and Critique in Social Theory*. 1995. Vol. 24(5).

[19] Moi T. Sexual/Textual Politics. London, 1984. P. 104–106. Об архетипическом анализе оппозиций «верх/низ» как варианте оппозиции «мужское/женское» см.: Neuman E. *The Fear of the Feminine and Other Essays on Feminine Psychology*. Princeton, 1994.

[20] Концепция женских элит затрагивает еще один, принципиально важный для теории и практики феминизма вопрос, заданный почти тридцать лет назад: может ли женщина угнетать женщину? См.: Grant J. *Fundamental Feminism: Contesting the Core Concepts of Feminist Theory*. New York, 1993. P. 3–8. Утвердительный ответ Силласте лишь подтверждает общий вывод современного феминизма: «половая» принадлежность скорее свидетельствует об отношении субъекта к власти, чем об анатомии.

[21] Pareto V. *The Rise and Fall of Elites*… P. 101.

[22] Примером тому, как теория элит используется для апологии социального расизма в настоящее время, может служить недавняя статья О. Мороза, в которой автор пытается найти генетическую основу социальной элитарности (Мороз О. Они опять желают немного поэкспериментировать над нами // *Литературная газета*. 1996. 15 мая). Попытка эта, разумеется, далеко не оригинальна. В 1923 г. журнал, основанный Муссолини, в одном из некро-

«Демократического типа элиты среди женщин не сложилось», – констатирует Г. Силласте (с.39) . Можно быть уверенным – и не сложится: *демократических* элит не бывает[23].

Могут ли гендерные отношения не быть социальными?

Помимо концепции (патриархального) женского элитизма работы Силласте содержат еще одну, довольно показательную для российского феминизма теоретическую схему. В обеих статьях 1994 г. автор говорит о необходимости проведения социогендерных исследований, обозначая тем самым определенные различия между собственно исследованиями гендерных отношений, использующими в качестве методологии «противоречивую смесь взглядов, сформированных на основе фрейдизма, бихевиоризма, психологизма и социологии малых групп»[24], и анализом «социогендерных отношений», которые «возникают в процессе взаимодействия женщин как многочисленной социальной общности... как специфической социальной группы, отличающейся конкретными демографическими характеристиками, с макро... и микро... окружением»[25]. При таком подходе, замечает Силласте, «позиция женщины определяется не биопсихологическими, а социальными факторами»[26].

А. Посадская и Н. Римашевская в своих статьях и интервью[27] уже объясняли, что использование слова gender в качестве научной категории в конце 1980-х гг. было вызвано вполне конкретными причинами, а именно: отсутствием практики различения между половыми отношениями как физиологическим актом и половыми отношениями как социальным институтом. Несмотря на то что тактически подобный терминологический «импорт» был оправдан, стратегически он привел к ситуации, когда термин начал играть свою собственную роль, в значительной степени противоречащую, как это обычно и бывает, изначальной идее: вместо того чтобы подчеркивать «небиологическую» при-

---

логов (на смерть В. Парето) с сожалением замечал, что хотя сам Парето фашистом и не был, он внес большой вклад в развитие теории фашизма. См.: Zetterberg H. Pareto's Theory of Elites // Pareto V. *The Rise and Fall of Elites*... P. 1–2.

23 В английском переводе книги Парето указан итальянский аналог термина «элиты» – *aristocrazia*; что касается Моска, то в его работе речь идет не столько об «элитах», сколько об «олигархиях», «правящем» «политическом» классе.

24 Sillaste G. *Sociogender Relations in the Period of Social Transformation in Russia*. P. 67–68.

25 Ibid.

26 Ibid.

27 См., напр.: Posadskaya A. Self-portrait of a Russian Feminist // *New Left Review*. 1992. Vol. 195; Rimashevskaia N. The New Women's Studies // Buckley M. (ed.). *Perestroika and Soviet Women*. Cambridge, 1989.

роду половых отношений, термин маскирует её. Так стало возможным появление социогендерных отношений.

Действительно ли, как пишет Силласте, «защитники понятия гендерных отношений» в «своем анализе любых перемен в обществе исходят из примата мужских и женских предрасположенностей к определенным моделям поведения, из психобиологических и психологических различий между полами»?[28] И если это так, то какова природа этих «предрасположенностей»? Исторически проблема «полного фактического и правового равноправия женщин с мужчинами»[29] была актуальной лишь на первом этапе послевоенного феминизма – в конце 1960-х гг., – выросшем в основном из глубин «нового левого» движения, а также движения за гражданские права[30]. Последовательное развитие этого подхода привело к теоретическому и практическому параличу, наиболее отчетливо оформившемуся в концепции андрогинности.

Очевидно, что акцент на социальной равнозначности и равноценности как «женских», так и «мужских» качеств и типов деятельности[31] есть не что иное, как экстраполяция фрейдовской теории о бисексуальной природе личности[32] на общество в целом. Активная эксплуатация концепции андрогинности в таких наименее благоприятных для женщин сферах жизни и культуры, как организация и управление бизнесом, рок-культура[33] и рекламный бизнес[34], лишь подчеркивает тот факт, что теоретическая конструкция, с помощью которой феминизм намеревался изменить ситуацию, была использована для сохранения незыблемости этой ситуации и что концепция андрогинности скорее способствует, чем препятствует, воспроизводству традиционных властных иерархий.

---

28 Sillaste G. *Sociogender Relations in the Period of Social Transformation in Russia*. P. 47.

29 Силласте Г. Женщины в политической жизни //*Коммунист*. 1991. № 8. С. 9.

30 См. подробнее: Grant J. *Fundamental Feminism: Contesting the Core Concepts of Feminist Theory*. New York, 1993. P. 17–39.

31 С. Морган, например, так сформулировала этот подход: «Если материнские качества, связанные с женщиной, являются действительно желанными качествами, то они должны быть желанными не только для женщин». Morgan S. Conceptualizing and Changing Consciousness: Socialist Feminist Perspectives // Hansen K., Philipson I. (eds.). *Women, Class, and the Feminist Imagination: a Socialist-Feminist Reader*. Philadelphia, 1990. P. 78.

32 «…С биологической или психологической точки зрения не существует ни чисто мужских, ни чисто женских качеств. Наоборот, каждый индивид представляет собой смесь биологических характеристик, присущих его полу, с биологическими характеристиками, присущими противоположному полу». Freud S. *Three Contributions to the Theory of Sex*. New York, 1962. P. 77.

33 См.: Sharon N. Men, Women and Leadership // *Nation's Business*. 1991. Vol. 79 (5). P. 25; Simpson M. *Male Impersonators: Men Performing Masculinities*. London, 1994.

34 Craik J. *The Face of Fashion: Cultural Studies in Fashion*. London, 1994. P. 176–203.

Уязвимость концепции «эгалитарного»[35], или «андрогинного», феминизма, на мой взгляд, связана по меньшей мере с двумя факторами. Во-первых, концепция оказалась не в состоянии объяснить, почему и как исходная симметрия полов неизбежно и повсеместно превращается в иерархию полов. С этой точки зрения «эгалитарному» феминизму вряд ли есть что добавить к уже хорошо известным фактам. Как замечает Катарина МакКиннон, «феминизму давно известно о том, что мужчина и женщина в одинаковой степени различны, но не в одинаковой степени полновластны»[36]. Выводя проблематику пола за пределы анализа роли властных отношений в формировании института пола, эгалитарный феминизм оказывается в ситуации «вечно догоняющего», обреченный, в лучшем случае, апеллировать к постоянной коррекции ситуации, чем к изменению порождающих её причин[37].

Другим существенным недостатком концепции «андрогинного общества»[38] является стремление моделировать социальную жизнь исходя из фундаментальной идеи о половом диморфизме. Или, иными словами, из идеи о том, что любые модели поведения всегда могут быть сведены либо к определенным анатомическими/биологическим первопричинам (и классифицированы соответственно как мужские или как женские), либо к непосредственным продолжениям этих первопричин (семья, воспитание детей и т.д.). Суть проблемы, таким образом, опять сводится не столько к анализу генеалогии конкретных моделей поведения, воспринимаемых как типичные, сколько к акценту на их априорной – данной – равноценности и равнозначности.

Политическая и эпистемологическая нечленораздельность концепции андрогинности в конечном итоге дала рождение второй волне феминизма – волне, связанной с такими понятиями, как «различия», «различения», «разница»[39], нашедшими наиболее полную реализацию в работах американских социальных психологов Кэрол Гиллиган[40] и

---

[35] Захарова Н., Посадская А., Римашевская Н. Как мы решаем женский вопрос // *Коммунист*. 1989. № 4.

[36] MacKinnon C. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge, 1987. P. 61.

[37] В этом отношении показательна стилистика аргументации сторонниц подобного подхода. Одна из российских исследовательниц в статье с названием *Женщины в сфере управления* так мотивирует свой тезис: «Если женщины мыслят, чувствуют и поступают несколько иначе, чем мужчины, то это отличие не порок, а преимущество, дополнение и обогащение жизни общества… Всё в мире совершается через истинное соотношение женского и мужского начал, их взаимопроникновение, гармонизацию». (Захарова Н., Посадская А., Римашевская Н. *Как мы решаем женский вопрос*. С. 48).

[38] Grant J. *Fundamental Feminism*… P. 22.

[39] Eisenstein H. *Gender Shock: Practicing Feminism on Two Continents*. Boston, 1991. P. 99.

[40] Gilligan C. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, 1982.

Нэнси Чодоров[41]. Обе работы стали попыткой найти ту «специфику», которая объясняла бы не только причины различий между полами, но и причину угнетения женщин по половому признаку; обе исследовательницы видят основу этой «специфичности» в институте материнства. Не вдаваясь в подробный анализ этого подхода, использующего в качестве методологии теорию «объекта первоначальной идентификации»[42], лишь замечу, что институт материнства в рамках данной концепции важен не столько сам по себе[43], сколько в силу того различия, которое он постоянно воспроизводит в процессе формирования женской и мужской половых идентичностей. Различия, которое определяется «характером отношений между ребенком и матерью на ранней [пре-эдиповой] стадии его развития»[44]. В то время как «дочери преимущественно продолжают оставаться частью диады мать – дитя», сыновья оказываются «вытолкнутыми за пределы пре-эдиповых отношений и вынуждены маскировать чувство изначальной любви и эмоциональной привязанности к матери»[45]. Важным при этом является то, что и чувство привязанности, которое испытывают женщины в процессе своих взаимоотношений, и чувство самостоятельности и независимости, характерные для мужчин[46], являются продуктом конкретной социальной практики и определяются не столько эмоциональными (природными) аспектами материнства, сколько негативным, вторичным характером сущности «мужских» черт[47].

[41] Chodorow N. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley, 1978.

[42] Теория «объектных отношений», или теория «объекта первоначальной идентификации» (object relation theory), исходит из того, что процесс формирования идентичности ребенка на ранней стадии развития сводится к его полной ассоциации (идентификации) с матерью либо человеком, выполняющим «её» функции. Согласно этой теории, важность «первичного объекта идентификации» объясняется полной зависимостью ребенка от данного «объекта» и его стремлением сохранить установившуюся с «объектом» связь как можно дольше (см. подр.: Chodorow N. *The Reproduction of Mothering*…).

[43] Как замечает Чодоров: «Примеры из разных культур свидетельствуют о том, что приоритетная связь женщины и родительского чувства базируется исключительно на таких функциях, как беременность и кормление молоком… Выводы о биологической основе родительских чувств могут быть лишь умозрительными» (Chodorow N. *The Reproduction of Mothering*… P. 286–289).

[44] Ibid. P. 167.

[45] Ibid. P. 166.

[46] Ibid. P. 169.

[47] Кристин Ди Стефано, используя методологию Чодоров, так описывает процесс формирования мужской половой идентичности: «Фундаментальные категории, при помощи которых ребенок мужского пола пытается определить для себя, что же именно делает его мальчиком, лицом мужского пола, субъектом действия в мире, организованном и дифференцированном по половому признаку, состоят из набора отрицаний, связанных с фигурой матери. Быть мальчиком означает ничем не напоминать ни о матери, ни о женщине, ни о женственности» (Di Stefano C. *Configurations of Masculinity: a Feminist Perspective on Modern Political Theory*. Ithaca, 1991. P. 46)

Очевидно, что, в отличие от эгалитарного феминизма, феминизм периода «объекта первоначальной идентификации» акцентирует не равенство и равноценность полов, а их асимметричность и несхожесть, принципиальное несовпадение, сформированное сложившимися в обществе институтами и практиками: «материнскими/женскими», т.е. позитивными, первичными, и «отцовскими/мужскими», т.е. негативными, вторичными. Несмотря на откровенный ценностный схематизм и идеализацию «материнства» как универсального института, данное направление позволило начать анализ гендерных отношений с точки зрения процесса их институциализации.

Частный «мир женщины»

Собственно, только в рамках нынешнего этапа гендерных исследований, определяемого некоторыми авторами как «постфеминистский»[48], феминизм сделал заявку на формирование собственных теории и практики, не опирающихся на концептуальные схемы классической (патриархальной) философии. Ключевым моментом в этой попытке преодолеть «эпистемологический империализм»[49] явилось стремление «сформулировать политику репрезентации, способную возродить феминизм на иных основах»[50]. Акцент на политике репрезентации, т.е. политике создания, распространения и осмысления конкретных образов реальности и отношений между ними, традиционно известной как пропаганда или реклама, для гендерных исследований, разумеется, не случаен.

Используя выводы Луи Альтюссера[51], Мишеля Фуко[52], Пьера Бурдье[53] и др., (пост)феминизм делает упор на анализе роли практической деятельности индивида в процессе формирования идентичности. Согласно, например, Альтюссеру, трансформация индивида в субъекта воли, способного делать выбор и принимать решения, возможна только через участие (или отказ от участия) в определенных видах идеологической деятельности (практиках)[54]. В свою очередь реализация конкретного варианта субъектной и субъективной деятельности предполагает в качестве предпосылки (само)идентификацию, маркировку, категоризацию

48 Butler J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York, 1990. P. 5.
49 Ibid. P. 13.
50 Ibid. P. 5.
51 Althusser L. *Lenin and Philosophy, and Other Essays*. New York, 1971.
52 Foucault M. *The Archaeology of Knowledge*. London, 1972.
53 Bourdieu P. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, 1977.
54 Althusser L. *Lenin and Philosophy*… В качестве институтов, осуществляющих подобные идеологические практики, Альтюссер выделяет религиозные, образовательные, семейные, правовые, политические, профсоюзные, информационные, культурные, идеологические государственные аппараты (ibid., p. 136–138).

индивида. Наиболее отчетливо этот процесс «социальной паспортизации» проявляется в различных вариантах инициации – от принятия в пионеры до представления рекомендаций и заполнения анкет отдела кадров. Существование подобного института паспортизации, однако, возможно только при условии единства в понимании смысла и значения устанавливаемых им категорий, т.е. при условии использования (потенциальным) субъектом и сообществом единого механизма кодирования и декодирования информации[55]. Как формируется это единство, вернее, единогласие в отношении социальных категорий? За счет каких риторических приемов исключения, упрощения, обобщения достигается чистота таких понятий, как «демократ», «женщина», «украинец» или «новый русский»? Посредством каких механизмов идеальные социологические типы проецируются в «массовом» сознании на конкретных людей?

Весь этот перечень вопросов и связан с политикой репрезентации: контролируемым образным – т.е. идеологическим – отражением роли/места индивида в определенных материальных отношениях. В итоге участие, вовлеченность в материальные отношения напрямую зависят от способности субъекта активизировать определенные системы знаков и кодов, «которые существовали до появления индивида и которые и определяют его культурную идентичность»[56]. Говоря иначе, «овеществление» участия возможно благодаря присвоению знаков участия (преимущественно потребительского характера: стиль одежды, жилья, марка личного автомобиля и т.д.), благодаря способности оперировать уже готовым набором клише. «Дискурс, в итоге, становится средством, при помощи которого формируется субъект и поддерживается существующий порядок»[57].

Но если формирование субъекта неотделимо и невозможно вне его репрезентации как участника конкретных действий («мать-героиня», «холостяк», «профессор», «мусульманин» и т.д.), то насколько процесс формирования субъекта «вообще» отличается от процесса формирования субъекта с конкретными половыми характеристиками? Не являются ли и сами «половые» характеристики метонимиями конкретных социальных практик? И если это так, то как именно осуществляется процесс дискурсивного формирования понятий «мужское» и «женское»? Если американская исследовательница Тереза де Лоретис права и пол действительно является «репрезентацией отношения принадлежности к классу, группе, категории»[58], то можно ли говорить о контроле в сфере репрезентации данных «отношений принадлежности»? Вернее, о по-

55 Searle J. *Speech Acts*. Cambridge, 1984. P. 40–43.

56 Sarup M. *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*. Athens, 1989. P. 29.

57 Ibid. P. 29.

58 Lauretis T. de. The Technologies of Gender // Lauretis T. de. *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*. Bloomington: Indiana University Press, 1989. P. 4.

ловой окрашенности данного контроля. Если «сконструированность» пола, его произвольность и производность в не меньшей степени социальны, чем любые иные формы групповой идентичности, будь то религиозная, национальная, классовая, возрастная и т.д., то как именно формируется понятие «отклонений» и «аномалий», или: с чьих позиций формируется «идеальный» тип женского и/или мужского поведения?

Приведу лишь один пример тому, как на уровне репрезентации в средствах массовой информации проводится определенная дискурсивная политика по формированию конкретных половых идентичностей.

Концепция издания «общенационального еженедельного иллюстрированного журнала» *Огонёк* представляет собой в этом плане интересный случай. Как правило, внешнее оформление иллюстрированных журналов строится по одной из двух схем. Если информационные издания типа *Time*, *Newsweek*, *U. S. News and World Report* руководствуются принципом «cover-story», т.е. выносят на обложку фотографию, имеющую прямое отношение к главному материалу номера, то иллюстрированные журналы типа *Harper's Bazaar*, *Mademoiselle*, *Glamour* и т.д. используют в своей работе принцип «cover-girl» – т.е. помещают на обложку фотографию (женской) модели, как правило, мало связанную с собственно содержанием номера. «Девушка с обложки» в данной ситуации выполняет исключительно рекламную функцию и призвана обозначить не столько связь «форма – содержание», сколько отношение «читатель – журнал».

С этой точки зрения публикация на обложке *Огонька* лиц и тел звезд кино и эстрады выполняет ту же самую функцию: лица включены в экономику знака – систему отношений, действующих по старой проверенной формуле: «товар/лицо – деньги – товар/новое лицо». Примечательна синтагматическая стратегия использования лица/образа, т.е. способ его «встраивания» в общую структуру журнального текста. Отношение «лицо – материал о лице» позволяет говорить о том, что – осознанно или неосознанно – вполне определенная стратегия, так сказать, налицо[59]. Из восьми женских «голов» на обложке лишь одна имела возможность выразить собственное мнение (интервью, № 17), все остальные либо использовались исключительно в качестве «картинки», либо становились «предметом» стороннего анализа (биография, анализ передачи, короткая цитата-иллюстрация и т.д.) (**ил. 1-2**). По-другому обстоит дело с «cover-boys»: из девяти изображенных мужчин шестеро (№ 1, 5, 11, 17, 21) имели возможность говорить «своим голосом» (интервью, выдержки из интервью, собственные публикации).

Различие в использовании образов на уровне структурирования материала – возможно, непреднамеренное, но от этого еще более показательное – вполне наглядно демонстрирует и закрепляет сложившееся понимание «типичных» и «нетипичных» аспектов «мужского» и

[59] Для анализа взяты номера *Огонька* за январь – апрель 1996 г. (№ 1–21).

«женского» поведения (активный/пассивный). Так, характеристика «поколение топ-моделей», претендующая на роль шутки[60], наполняется конкретным, практическим содержанием: поколение топ-моделей становится поколением «cover-girls» без своей story.



Этот «домостроевский» подход к формированию женского образа[61] еще более очевиден на примере внутренней структуры журнала, отраженной в рубриках. Рубрики и разделы важны не только для понимания того, что считается важным, а что расценивается как



Ил. 1–2. *Девушка с обложки, но без истории: Людмила Гурченко как символ списка фильмов.* Огонек, № 2, 1996

маргинальное – т.е. для понимания того, какого рода социальная реальность выбрана в качестве модели для «отображения». Рубрики в данном случае выполняют функцию «интерпелляции»[62] – функцию оклика и

[60] Задорнов М. В предыдущей жизни я был женщиной // *Крокодил*. 1996. № 3. С. 5.

[61] Согласно *Домострою*, «молчаливость» – одна из самых важных добродетелей будущей жены: «Жена добрая, трудолюбивая, молчаливая – венец своему мужу» (*Домострой*. М., 1990. С. 137.)

[62] Как отмечал Альтюссер: «...Идеология действует или функционирует посредством «рекрутирования» субъектов из числа индивидуумов (она рекрутирует их всех) или трансформации индивидуумов в субъектов (она трансформирует их всех) при помощи операции, которую я называю интер-

окрика, одновременно указывающую и указующую индивиду, что если он/она хочет чувствовать себя «женщиной», «мужчиной», «театралом», «книголюбом», «политиком», «лицом кавказской национальности» и т.д., то ему/ей лучше не нарушать установленные географические и семантические границы. В результате этой инверсии отношений идеологические рубрики приобретают самодовлеющее значение, и для того чтобы иметь право на определенную деятельность, субъект должен «подпадать» под определенную категорию.

Среди журнальных рубрик раздела *Частная жизнь*[63] только одна имеет четко выраженную «половую» ориентацию – рубрика *Мир женщины*. «Мир» женщины остается «частным» даже тогда, когда речь идет о профессиональной женской карьере (см., напр., № 17). Таким образом, формируются ассоциативные связи: «мир женщины» = «частная жизнь», «мир мужчины» = всё остальное. Один из тестов, опубликованный в частной жизни под рубрикой *Мир женщины*, был озаглавлен так: «А может, он герой не вашего романа?» (с. 56). А что, если этот роман вообще без героя?

Если *Частная жизнь* определяет, вернее, формирует границы «мира женщины», то *Досуги* наполняют этот мир содержанием. Из всего обилия рубрик данного раздела[64] относительно постоянными являются лишь две – *Компьютерные игры* и *Образ моды*. В обеих суть «досуга» сводится к реализации «властных импульсов»: в первом случае посредством манипуляции «виртуальной реальностью», во втором – посредством манипуляции женским телом. Вопрос, естественно, в том, кто манипулирует? Если, как полагает Джон Флюгель, «стимулирование полового инстинкта является фундаментальной целью использования различной одежды для обоих полов»[65], если одежда есть не что иное, как «оболочка», «конверт»[66], дающие представление о половой идентичности «отправителя», если, в конце концов, «женственность в особенности проявляется (is worn) через одежду»[67], то насколько значимо подобное превращение декорированного женского тела в предмет досуга? Насколько существенным для формирования половых идентичностей является развитие

пелляция, или оклик, операции, хорошо знакомой по привычному оклику полицейского: «Эй, ты!»» (Althusser L. *Lenin and Philosophy*… P. 162–163)

63 *Приметы времени, Образ действий, Подводя итоги, Мир семьи, Гуманисты, Природа вещей, Психотека, Городской пейзаж, Характер, Обратная связь, Дороги к храму, Путешествия и приключения, Мир женщины, Это мы, Нравы, Век учись, Стиль жизни, Детский уголок*.

64 *Нравы, Экзотика, Компьютерные игры, Чудаки, Братья меньшие, Хобби, Образ моды, Скандал, Вкусы, Премьера, Конкурсы, Праздник, Авто, Крутой маршрут, Стиль*.

65 Flugel J. C. *The Psychology of Clothes*. New York, 1966. P. 103.

66 Silverman K. Fragments of Fashionable Discourse // Modleski T. (ed.). *Studies in Entertainment: Critical Approaches to Mass Culture*. Bloomington, 1986. P. 147.

67 Mulvey L. Visual pleasure and narrative cinema // Mulvey L. *Visual and Other Pleasures*. Bloomington, 1989. P. 56.

«модной» прессы? Или, говоря иначе, чьим досугом является мода? На мой взгляд, две работы, ставшие уже классическими: статья Лоры Малви *Визуальное удовольствие и нарративное кино* и книга Дж. Флюгеля *Психология одежды* – могут в определенной степени прояснить ситуацию.

Флюгель замечает в своей книге, что исчезновение, «уход» мужчины из центра мира моды, упрощение его одежды, связанное, во-первых, с эгалитарным влиянием Французской революции и вовлечением в систему банковской, управленческой и т.п. видов деятельности, во-вторых, дали неожиданные результаты: мода стала не столько феноменом, подчеркивающим и формирующим классовые различия, сколько средством обозначения различий половых. Начиная с конца XVIII в. мода всё более и более феминизируется, мужское присутствие в ней обозначается термином «за кадром» – в качестве модельера, фотографа, режиссера, зрителя. В терминах психоанализа это «исчезновение» мужчины из поля зрения трактуется Флюгелем как трансформация эксгибиционизма в скопофилию[68], в результате которой «зритель» посредством самоассоциации с объектом своего взора получает умозрительную возможность пережить ситуацию, реализовать которую другими способами он не в силах. Вполне естественно, что динамику сложившихся между полами отношений эта трансформация не изменила: функция присутствия женщины «в центре внимания» определялась (и определяется) внешними для неё факторами – необходимостью либо подтвердить финансовую дееспособность мужчины[69], либо реализовать его зрительные фантазии[70].

Связано ли напрямую «угасание» эксгибиционизма бывших героев неизбежных партийных и государственных фотохроник с расцветом скопофилии нынешних дизайнеров и стилистов, сказать сложно. Важно другое: политика репрезентации, политика формирования образа – будь то «образ моды» или образ «женщины» – остается неизменной. Её цель состоит в том, чтобы, как с поражающей откровенностью сформулировал один из российских модельеров, «подарить женщине женщину с её страстями и комплексами»[71]. Даже если автор этих «страстей и комплексов» – мужчина.

Исследователи гендерных отношений на Западе не устают повторять, что феминизма как единого и целостного явления не существует, что есть лишь разнородная совокупность взглядов, теорий, подходов и практик. В этом отношении ситуация в России вряд ли сколько-нибудь отлична. Безусловно, развитие гендерных исследований в целом и фе-

68 Flugel J. *The Psychology of Clothes*… P. 110–118. *Скопофилия* – достижение (полового) удовольствия посредством использования другого человека в качестве объекта зрительной стимуляции (См.: Mulvey L. *Visual Pleasure and Narrative Cinema*. P. 18).

69 Bell Q. *On Human Finery*. London, 1948. P. 141.

70 Mulvey L. *Visual Pleasure and Narrative Cinema*. P. 21.

71 Игнатова Е. Зайцев соблазняет и грустит // *Огонек*. 1996. № 4. P. 81.

минизма в частности вряд ли можно свести к подходам авторов, упомянутых в статье. И тем не менее, несмотря на всю произвольность и узость, выбор достаточно представителен и отражает общую проблему, над решением которой бьется современный феминизм. Проблему, которую можно сформулировать следующим образом: сможет ли феминизм – как теория и практика – продемонстрировать иллюзорность нынешних «самоочевидных» онтологических и гносеологических истин, не впадая при этом в анатомо-физиологический фундаментализм? Или он обречен довольствоваться собственной нишей в уже сложившейся – т.е. сложенной – иерархии научной, политической, экономической, культурной и т.д. деятельности?

И концепция женских элит, и концепция эгалитарного феминизма, и концепция социогендерных отношений имеют вполне отчетливые следы патриархального происхождения. Пока эти следы напоминают скорее родимые пятна, чем защитную окраску. Или, вернее, этикетку. Идеологического товара.

1996 г.

Потолок *LADY*-ной…

На футболке с эмблемой *Третьей Российской школы по гендерным и женским исследованиям* (1998 г.), которую мне подарили в прошлом году в санатории *Красный котельщик* под Таганрогом, пришита этикетка: *American Style T-Shirt*. В определенной степени это сочетание не кажется мне удивительным, скорее – симптоматичным. Гендерные и женские исследования возникли и продолжают развиваться в России, да и в целом в Восточной Европе, в основном по инициативе тех, кто имел и имеет доступ к иностранной литературе, – так сказать, «в американском стиле». Не случайно многочисленные восточноевропейские феминистские и гендерные «посиделки» рано или поздно сводятся к вопросу о том, надо ли знать английский, чтобы быть *настоящей* феминисткой. Не являются ли «гендерные исследования» лишь более изощренной формой империализма – как культурного, так и эпистемологического? Иными словами, не приобретается ли вместе с определенной дискурсивной практикой не только *способность рассуждать* о проблемах пола, но и вполне конкретные *формы* и *способы* рассуждения? И – что самое главное – не сменяется ли в таком случае столь ненавистная гегемония «патриархальной», «патриархатной» и «маскулинистской» культуры (или культур?) гегемонией того, что Гайатри Спивак, известная индийская переводчица и интерпретатор работ Жака Деррида, называет *«сестри*архатом»? Когда место Большого Брата занимает Старшая Сестра…

Возрождающимся российским исследованиям в области философии и социологии пола, половых практик и половых иерархий от подобного вопроса о сущности взаимоотношений – эпистемологических, властных, практических, да и финансовых – со старшими братьями и сестрами «по разуму» не уйти. В книге, о которой речь пойдет ниже, такая попытка сделана. На мой взгляд, сборник *Потолок пола*, вышедший в конце 1998 г., представляет собой новый, достаточно интересный этап в развитии философии и социологии пола в России[1]. На смену многостраничным интерпретациям плохо переведенных текстов феминистской теории и публицистики, неизменно сопровождающимся утомительными терминологическими спорами по поводу того, как и где именно «локализовать гендер», пришло понимание того, что без *собственного* объекта исследования заимствованная теория так и останется заимствованной теорией – причудливым животным, не дающим потомства в неволе. С этой точки зрения *Потолок…* – продукт вполне отечественный, способный, однако, выдержать конкуренцию с зарубежными аналогами…

1 *Потолок пола:* Сб. научных и публицистических статей / под ред. Т. Барчуновой. Новосибирск: Новосибирский государственный университет, Ресурсный Центр гуманитарного образования, 1998.

Начну с *«подвала»* и *«пола»*. Татьяна Барчунова – редактор и один из авторов сборника статей преподавателей и аспирантов/магистрантов из Новосибирска, выстроила в книге трехуровневое теоретико-методологическое пространство с соответствующими рубриками: *«Подвал»*, *«Пол»*, ну и, наконец, *«Потолок пола»*. Основное действие происходит, как и следует ожидать, именно на «потолке», и о нем речь пойдет чуть ниже. *«Подвал»* и *«Пол»* представляют своего рода фундамент с вполне соответствующими ему двумя фундаменталистскими статьями.

Феминизм в этическом пространстве Олега Доманова стал интересной философской попыткой примирить два, казалось бы, исключающих друг друга подхода. С одной стороны, это стремление ряда феминистских теоретиков-постструктуралистов «дестабилизировать» как само *понятие* «идентичности» – в её коллективной и индивидуальной форме, – так и *собственно идентичность*, т.е. представление индивида о его/её собственном месте в сложившейся системе социальных, культурных, экономических и т.д. отношений. С другой стороны, это попытка феминизма реализовать себя как определенное *движение*, базирующееся на осознании определенных *групповых* интересов и, следовательно, заинтересованное в укреплении и развитии именно группового, объединяющего, элемента (женской) идентичности. Шейла Бенхабиб, известный политолог из Гарварда, реагируя на подобного рода несоответствие между теоретическими и практическими установками феминизма заметила как-то:

> Доведенный до своего логического предела, постструктурализм превращается в теорию без адресата, основанную на идее субъекта, который лишен какого бы то ни было центра… Не утрачивается ли при таком постструктуралистском подходе к феминизму та причина, ради которой, собственно, и возник феминизм? [2]

На вопрос, поставленный Бенхабиб, Доманов отвечает отрицательно, поскольку осознание «навязанного», «социального», иными словами, сконструированного характера половой, классовой, национальной и т.д. идентичности и её последующая дестабилизация не могут быть сведены исключительно к факту отрицания этой идентичности. Как пишет Доманов:

> Навязывание культурной идентичности приобретает этический оттенок. Оно перестает быть насилием и становится обращением. Осознание исторических и социокультурных ограничений, в которых находит себя человек, предлагает не освобождение от них, а ответ… Согласие или несогласие принять идентичность относится не только к процессу моего самостроительства или обретения личной свободы, но и является ответом другому человеку (с. 225).

[2] Цит. по: Brown W. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, 1995. P. 40.

Феминизм у Доманова как раз и является формой такого «ответа другому» (или Другому?). Подобная точка зрения далеко не бесспорна, и корни противоречий лежат в её же собственной исходной посылке, а именно в гуманистической убежденности в том, что истина возможна. Даже если эта истина выступает в форме осознания ответственности за собственные поступки, за их телеологический эффект. «Дестабилизация разрушает идентичность, но не разрушает человека, – пишет Доманов. – ...Она показывает силу, которую человек имеет просто по причине своего существования» (с. 224). Силу, дарованную свыше?

Елена Николаева в статье *Мужчина и женщина глазами психофизиолога* дает принципиально иное объяснение источника «силы, дарованной свыше», благодаря которой, собственно, и формируется половая идентичность. В отличие от Доманова, в данном случае финальным аргументом являются не внешние, трансцендентные, силы, а природные качества и механизмы. Несколько лет назад Донна Харауэй, биолог и историк науки из университета в Санта-Круз, опубликовала книгу, в которой подобного рода *природный* подход к проблеме половой идентичности получил название *«глазами приматов»*, т.е. подход, базирующийся на молчаливом признании того факта, что параллель между психофизиологическими процессами в «мире животных» (где приматы являются основой для изучения данных процессов) и социально-психологическими процессами в «мире людей» возможна. Работа Николаевой – хороший пример из данного ряда. Приведу лишь несколько параллелей из жизни «двух миров», содержащихся в статье. Описывая механизм нервного контроля сексуального поведения, Николаева пишет: «Медиальная преоптическая область – ростральный отдел гипоталамуса – непосредственно связан с мужским сексуальным поведением. Электрическое раздражение этой области ведет к попыткам копуляции (половому акту) у крыс» (с. 23). Или: «Сексуальное поведение у женщин в большей степени связано с вентромедиальным ядром гипоталамуса. Повреждение этого ядра ведет к отсутствию лордоза у самок крыс» (с. 24). Николаева, правда, замечает, что «нельзя просто распространять данные, полученные на животных, на сексуальное поведение человека» (с. 27). Видимо, для того, чтобы тут же привести целую цепь примеров тому, как гормоны-возбудители («феромоны») влияют на сексуальное поведение свиней, мышей и, в конце концов, женщин...

Общее стремление Николаевой доказать, что «неодинаковые стратегии выживания» мужчины и женщины обусловлены различиями биологического строения, очевидно. Сложнее с самим доказательством, вернее, с его логикой. Как, например, в этой цитате:

> К сексуальному поведению у людей имеет отношение также височная доля мозга, поскольку её дисфункция ведет к снижению сексуального желания. Например, эпилептические припадки, обусловленные повре-

ждением височной области, сопровождаются снижением сексуального интереса (с. 24).

Остается, в принципе, непонятным: почему, собственно, эпилептические припадки должны рассматриваться в контексте сексуального влечения? А что по поводу кашля? Или инфаркта? Помимо подобного рода непроясненных и неочевидных логических связей в статье, изобилующей примерами и статистикой о разнице в реакциях *между* мужчинами (или самцами) и женщинами (или самками), упорно обходится вниманием вопрос о разнице в реакциях *среди* мужчин/самцов и *среди* женщин/самок. Сопоставимы ли «внутривидовые» различия и сходства с «межвидовыми»? Обходится вниманием и исторический контекст исследований, на которых базируются выводы статьи. Когда Николаева говорит о том, что «женщины точнее вспоминают расположение вещей», а «мужчины обладают навыками в тестах с прицеливаниями» (с. 37), мне невольно вспоминается другая хорошо известная версия подобного же тезиса – о женщинах-собирательницах и мужчинах-охотниках. Что произойдет с «прицеливательными» качествами мужчины, если его с раннего детства будут приучать к «сбору подножного корма», и как будут выглядеть мнемонические способности женщины, если вместо Барби ей дать рогатку? Вопросы подобного рода остались за рамками статьи Николаевой, как и общая проблема роли и степени воздействия культурных нормативов на развитие природного потенциала индивида. Подход, при котором пол понимается как «совокупность морфологических и физиологических особенностей организма, обеспечивающих половое размножение, сущность которого сводится в конечном счете к оплодотворению» (с. 12), может быть вполне, так сказать, плодотворен при анализе репродуктивных способностей крыс и приматов. Однако он вряд ли способен сделать необходимый качественный скачок для того, чтобы служить основой для интерпретации социальных процессов.

Раздел *Потолок пола*, включающий восемь статей, содержательно занимает равноудаленную позицию как от этического фундаментализма *«подвала»* Доманова, так и от природной заданности *«пола»* Николаевой. Статьи, представленные в этом разделе, можно разделить на три основные группы. К первой группе относится работа Ольги Зиневич *«Философия любви» в Новосибирском университете*, в которой доцент кафедры философии Новосибирского госуниверситета обобщает собственный опыт чтения обзорного курса лекций по философии любви – начиная от культурного наследия стран Востока и заканчивая Ж. Батаем (в статью включена программа спецкурса). Статья, строго говоря, не дает обоснования тому, почему именно та или иная трактовка любви вошла в курс лекций. Почему, например, Ж.-П. Сартр, а не Симона де Бовуар? Или почему Карл Юнг, а не Мелани Кляйн? И почему, собственно, «вся любовь» заканчивается на Г. Маркузе и Ж. Батае? Вопросов такого рода

можно задавать множество, но статья, повторяю, интересна не столько концепцией курса, сколько теми непосредственными впечатлениями и советами, которые могут оказаться полезными для любого, кто приступает к чтению или подготовке подобной учебной программы.

Ко второй группе материалов относятся четыре статьи молодых новосибирских исследователей. Статьи в основном являются пробными шагами, первыми подступами к философии и социологии пола. Шагами, может быть, не всегда устойчивыми, но достаточно самостоятельными. Например, в полемическом эссе *Нравственна ли девственность?* Ольга Андреева пытается перевести философию и философствования о любви в термины «практики любви». Рассматривая проблему девственности в контексте феномена вины, Андреева заключает:

> До тех пор пока потеря девственности остается «даром» кому-то, предметом продажи кому-то или данью отчужденному от индивида стереотипу, иначе говоря, асимметричным ригидным предписанием, отчужденным от субъекта качеством, а не сознательным решением, фактом внутренней свободы, свободы допущения другого человека в свой домен, девственность будет чуждой идеалу подлинного целомудрия или мудрости целостности, поддерживающей нравственность (с. 193).

Екатерина Таратута (*Ирония и скепсис в изображении женщин-emancipee (на примере сочинений И.С. Тургенева*) и Лариса Косыгина (*Мужчины и женщины в таблицах и анекдотах*) исследуют в своих работах две полярные формы символической стереотипизации образов мужчин и женщин. В статье Таратуты речь идет о формировании в рамках господствующей элитарной *письменной* культуры конца прошлого века определенной *системы восприятия* и *отражения* изменений роли женщин в российском обществе. Или, говоря словами самой Таратуты, в её статье речь идет об использовании художественной литературы в качестве материала «для изучения отношения образованного общества к женскому протестному поведению» (с. 148). Косыгина, в свою очередь, сконцентрировалась на аналогичном процессе стереотипизации, происходящем сегодня в рамках культуры устной и массовой – т.е. культуре анекдота. Ни один из авторов при этом не объясняет, насколько специфика романного жанра или короткого анекдота определяет *процесс* стереотипизации и, таким образом, его результат. Более того, обе статьи демонстрируют одну и ту же принципиальную установку на то, что между *репрезентацией* реальности и *самой* реальностью отсутствует какой бы то ни было зазор, промежуток, несовпадаемость. В итоге анализ «художественной *литературы* как особого типа реальности» Таратура считает возможным дополнять и подтверждать фактами собственно реальными, теряя при этом из виду как раз ту «особость» художественной реальности, которую она взялась интерпретировать. Сходные приемы демонстрирует и Косыгина, легко экстраполируя выводы анализа сборников

анекдотов, «случайно оказавшихся под рукой» (с. 150), на «российское общественное сознание» в целом (с. 159). Какое отношение анекдоты про «герра Питера и фрау Марту» или про «Ольгу и Жоржа» имеют к «гендерному анализу молодой семьи современной России», которым занимается Косыгина, остается неочевидным.

Андрей Дерябин (*Репрезентация гендерных отношений в русском музыкальном видео*) предложил иную «стратегию чтения популярного текста», во многом основанную на традициях британской (бирмингемской) школы исследований культуры. Взяв за основу анализа два видеоклипа (*Я не буду тебя больше ждать* В. Сташевского и *Другая женщина* А. Варум), Дерябин удачно продемонстрировал факт изначальной (в данном случае – «гендерной») полисемичности текста/клипа, ориентированного на массовую аудиторию («пассивный мужчина, контролирующий ситуацию» и «решительная женщина, которая не в состоянии ничего изменить»). При этом, однако, Дерябин ушел от ответа на очевидный (и традиционный для данного типа исследования) вопрос: является ли данная полисемичность популярного текста неотъемлемым компонентом самого текста? Или – скорее – она является результатом интерпретационной искушенности читателя, способного увидеть претензию «на власть, большую, чем… отпущено социальной системой», в том, как «героиня Варум наманикюренной женской ручкой заряжает револьвер (одиозный фаллический символ)» (с. 133)?

Интересные по проблематике и нетрадиционные в подходах, упомянутые статьи блока *Потолок пола* являются тем не менее своего рода дополнением к трем центральным работам книги: *Вариациям в ж-миноре на темы газеты «Завтра» (женщины в символическом дискурсе националистической прессы)* Татьяны Барчуновой, статье Татьяны Максимовой о *Женских романах и журналах на фоне постмодернистского пейзажа, или «Каждая маленькая девочка мечтает о большой любви»* и, наконец, социологическому исследованию Анны Михеевой о *Дорогах к семье, которые выбирают женщины (истории матерей внебрачных детей)*.

Сначала – о журналах и романах в интерпретации Т. Максимовой. То, что «женские романы» выполняют целый ряд социально-психологических функций, стало уже общим местом в исследованиях массовой литературы – будь то литература, ориентированная на женщин, мужчин или детей. То, что Максимова называет сегодня одним «из способов освоения сложных механизмов социализации в культурно неопределенном мире» (с. 94), еще не так давно трактовалось как «воспитательная роль литературы и искусства». С этой точки зрения между журналом *Костер* и *Библиотекой приключений*, с одной стороны, и журналом *L'Officiel* и (зарубежными) женскими любовными романами, с другой, *функциональной разницы* нет вообще. Есть, однако, отличия содержательные и структурные, которые, к сожалению, предметом исследования не стали.

Заявив о стремлении проследить тенденцию *приживания* современных (западных?) установок в России (с. 110), Максимова, тем не менее, собственно особенности *приживания* западных стандартов практически и не исследует. Приведу лишь один пример. Традиционное обвинение женских журналов/романов сводится к тому, что они культивируют у женщин идеалы социальной и личной пассивности (с. 112–113), призванные снять психологическое напряжение, вызванное вытеснением женщин из сферы публичной исключительно в сферу частную. Данный тезис работает довольно успешно на примере положения, допустим, американских женщин в 1950–1960-х гг. – в массе своей обеспеченных домохозяек, живущих в пригородах. Насколько, однако, этот тезис приложим к постсоветской ситуации? Ссылаясь на психоаналитика Карен Хорни, Максимова отмечает, что «на протяжении веков женщина была отстранена от значительных экономических и общественных обязанностей. Её жизнь ограничивалась частной эмоциональной сферой» (с. 125). Как это все сопрягается с поголовной трудовой занятостью советских женщин – основных, надо полагать, потребительниц женских романов и женских журналов? Тех самых женщин, для которых проблемы быта и частной жизни зачастую выступали, прежде всего, именно в этом *проблемном* виде. Как в этих конкретных условиях может восприниматься призыв, допустим, *Harper's Baazar* заняться частной жизнью? Как «антифеминистская позиция», закрепляющая, как пишет Т. Максимова, «традиционное значение половых ролей»? Но насколько традиционны эти половые роли для России?

Вполне возможна и другая трактовка, при которой основная аудитория подобного рода литературы – женщины, которые оказались вытесненными за рамки активной социальной жизни уже в новый постсоветский период, т.е. домохозяйки, жены «новых русских» и т.п. О составе аудитории, к сожалению, в статье речь не идет. Как остается без ответа и другой, казалось бы, естественный вопрос о соотношении *отечественной* и *зарубежной* «женской» прессы/литературы. Является ли *Крестьянка* бедной родственницей *Cosmopolitan* или степень их родства более запутанна? Аналогичны ли сюжетные линии романов Г. Щербаковой и В. Токаревой сюжетным линиям романов А. Дивайн и Э. Росмен, о которых пишет автор? На мой взгляд, без такого сопоставительного анализа, без такой сравнительной межкультурной корректировки исследование *специфики* массовой культуры в России, особенностей её потребления и восприятия, а также отличительных черт самого потребителя вряд ли может быть успешным.

Подобного рода анализ – с хорошей методологической базой (как правило, основанной на результатах зарубежных исследований), четким выбором объекта исследования, логичным построением аргументации и оригинальной трактовкой собранных материалов – характерен для статей Анны Михеевой и Татьяны Барчуновой. Основные вопросы, вокруг

которых А. Михеева строит свое исследование, просты: какова причина того, что обычно принято называть «сожительством»? Почему женщины решаются стать матерями вне брака? Базируясь на собственном полевом исследовании, проведенном в Сибири, Михеева предложила следующую типологию мотивации, с помощью которой женщины формулируют причины, побудившие их воспитывать ребенка/детей либо в одиночку, либо без официальной регистрации брака. По мнению Михеевой, речь может идти о четырех основных типах дискурса: 1) *распавшегося сожительства* («я решила, что с этим человеком хорошей семьи не будет, он ненадежный, ему нельзя доверить свою жизнь и жизнь сына»); 2) *ребенка для себя* («решила родить чисто для себя, зная, что он на мне не женится»); 3) *полной семьи* («никакого значения не имеет, зарегистрированы мы или нет; даже, наверное, лучше, что не зарегистрированы – все идет от души, а не от штампа в паспорте»); 4) *парадоксальных историй* («мне шел 31 год, я забеременела… и случилось несчастье… его убили… Если мужчина не хочет жениться или не может, я что, должна теперь без ребенка остаться? Это должна решать для себя сама я, женщина…»). Цитаты из интервью, приведенные в статье Михеевой, поражают многим – например, тем, что женщины, с которыми она беседовала, как правило, довольно далеки от тех «пассивных» и «ушедших в себя» созданий, о которых пишет Максимова. Или, например, тем, что мотивация их поступков далека от традиционных стереотипов женского поведения, зафиксированных в русской классике или анекдотах.

Можно не соглашаться в принципе с исходной методологической позицией Михеевой, согласно которой «социальные изменения в демографической сфере общества – институтов семьи и брака – объективно закономерны, неизбежны, практически не зависят от того, по какому пути идет развитие российского общества» (с. 165). По степени институционального детерминизма данная методологическая позиция, пожалуй, не многим отличается от биологической предопределенности, столь хорошо продемонстрированной Е. Николаевой. Несмотря на свою спорность, подобный методологический подход, разумеется, имеет право на существование, и статья Михеевой является хорошим примером его последовательного использования.

Пристальное внимание к материалу в совокупности с оригинальной манерой его подачи, продемонстрированное Михеевой, свойственны и статье Татьяны Барчуновой, исследующей то, что можно назвать «модальностью» (или, вернее, «тональностью») подачи женских образов в российской прессе. Барчунова сконцентрировалась лишь на одном из изданий – газете *Завтра*, проанализировав её выпуски за июнь 1997 – апрель 1998 г. Любопытны выводы, сделанные в ходе этого исследования. Так, например, количество упоминаний женщин в *Завтра* на порядок меньше, чем количество упоминаний мужчин. Более того, эти упоминания различаются и качественно: женщины в основном ассоциируются с проблематикой искусства и культуры, в то время как мужчины

фигурируют в материалах по вопросам внешней и внутренней политики (с. 49–50). Наибольший интерес в статье, на мой взгляд, представляет анализ метафорического оформления «завтрашних» женских образов. Согласно исследовательнице, это оформление имеет определенный лейтмотив, связанный с идеей жертвенности и женщиной как основным символом данной идеи («дочь России, готовая положить жизнь за други своя», в определении *Завтра*). Типичным является и в целом негативная репрезентация на страницах *Завтра* российских женщин-политиков («Спецназ в черной юбке Масюк, бьющая по штабам», «В Третьяковской галерее выставлена картина «Борис Грозный убивает свою дочь Таню»»). По мнению Барчуновой, причины подобного символического воспроизводства реальности в *Завтра* связаны с господством «архаизированного мифологического менталитета», проявляющегося прежде всего в идеологии «племенного национализма» с типичной для него враждебностью к государству как институту (с. 86–87). Как пишет исследовательница, «в негативном отношении к женщинам-политикам проявляется не просто унаследованная от советских времен концепция декоративно-эгалитаристского политического участия женщин, когда предпочтение отдается «молчаливым делегаткам», а социально активные женщины получают клеймо "дур-феминисток". Дело здесь, по-видимому, во враждебности к государственно-правовой форме деятельности как таковой» (с. 87). Методологическая и риторическая привлекательность тезиса Х. Арендт о племенном национализме, на котором строит свое объяснение Барчунова, понятна. Не совсем понятно то, как этот тезис сочетается с традиционной прогосударственной, проэтатистской идеологией коммунистов. В этом контексте метафорическая враждебность *Завтра* «к государству как институту», на мой взгляд, направлена не против «государственно-правовой формы *деятельности как таковой»*, а, скорее, против определенной (например, либеральной) *формы* такой государственно-правовой деятельности. Помимо этого, в условиях оппозиционной риторики «жертвенный» дискурс, пронизывающий тексты *Завтра*, является, пожалуй, одной из немногих форм символической самопрезентации, доступных коммунистической прессе. В этой связи вывод Барчуновой о том, что «многие тенденции, проявляющиеся в репрезентации женщин, имеют место и в репрезентации мужчин, геев и лесбиянок» (с. 72), кажется мне довольно логичным подтверждением общей идентификационной стратегии *Завтра*, связанной с культом страдания «под пятой оккупационного режима», который не поддается частичной штопке и должен быть разрушен до основания. Во имя светлого завтра, так сказать…

Понятно, что в условиях финансового кризиса исследования типа *«пол – потолок»* без внешних источников смогли бы вряд ли обойтись. И у *Потолка пола* тоже есть своя этикетка – издание осуществлено при поддержке Фонда Джона Д. и Катрин Т. Макартуров. В отличие от американских финансов, стиль этого издания тем не менее русский.

1999 г.

КОЛИЧЕСТВЕННЫЙ СТИЛЬ: *потребление в условиях символического дефицита*

«Совок» в моем понимании связан с такими словами, как «дефицит», «очередь», «раскулачивание», «колхоз» и т.д. Люди, в общем-то, в Совке были счастливы, именно поэтому сейчас многие голосуют за Компартию, но мне кажется, что счастливы они были не своей свободой, работой, а идеологией («догоним и перегоним», «власть – народу, земля – крестьянам»). Самыми яркими воспоминаниями являются очереди в полмагазина за сахаром и мясом.

Барнаульский школьник, 16 лет (1997)

«Новая Россия»? Ассоциируется в основном с рекламной кампанией…

Студентка, 20 лет (Барнаул, 1997)

Богатство – это очень трудно, и я не знаю, как к нему относиться…

Петр Зрелов, президент АО Диалог (1997)

Потребление в России всегда было больше, чем просто потребление. Вопреки мудрости древних римлян, о вкусах у нас спорят. До ожесточения. Или до организационных выводов. Будь то постановления партии и правительства или очередная рекламно-маркетинговая кампания. В той или иной форме вкусы – как эстетизированная практика реализации индивидуальных потребностей – всегда являлись одним из наиболее эффективных (и зачастую эффектных) социальных механизмов, с помощью которых индивид мог продемонстрировать свою социальную, национальную, политическую или, допустим, половую принадлежность. Иными словами, вкусы во многом выполняют функцию «социального ретушера», благодаря которому грань между идентичностью и идентификацией, т.е. между личностью и способом ее формирования, становится едва различимой. Структурируя, казалось бы, индивидуальное поведение/потребление индивида, личные вкусы обнаруживают глубоко социальную природу, демонстрируя в каждом эстетическом предпочтении определенный жизненный опыт, определенное жизненное отношение, наконец, определенное местоположение в обществе. Поэтому вкусы конкретного человека являются *личными* не больше, чем тот язык, на котором он говорит. И формирование «хоро-

шего» вкуса отличается от формирования «плохого» лишь большей очевидностью той системы социальной цензуры – *«правил»*, – продуктами которой эти вкусы являются.

Споры о вкусах

Нельзя сказать, что проблематика «потребностей», форм и способов их реализации оставалась вне поля зрения отечественной социологии и философии. Так, например, Г.Г. Дилигенский в статье о проблемах теории человеческих потребностей попытался продолжить традицию анализа потребления, предложенную в начале прошлого века немецким философом и социологом Г. Зиммелем и французским социологом Э. Дюркгеймом. Потребности, по Дилигенскому, есть проявление ««психической напряженности», вызванной «столкновением» двух тенденций в деятельности человека – тенденции к «слиянию с социумом» и тенденции к «выделению Я» в качестве автономной единицы»[1]. Однако, за редким исключением, эта многообещающая попытка видеть в потребительских практиках не только проявление реально сложившихся и общественно санкционированных способов удовлетворения потребностей, но и способ их преодоления посредством различных «отклонений», «вариаций» и т.п. оказалась в тени другого, более мощного подхода к теории потребления/потребностей. Теории, взявшей в качестве исходной концепции идеологему *«образ жизни»*. Подробный анализ этого, безусловно, уникального по своей исторической природе стремления примирить марксистскую теорию «общественно-экономических формаций» с марксистской же теорией практики в рамки данной статьи не входит. Замечу лишь, что исходное противопоставление *«структуры* деятельности» (т.е. социальные механизмы) и *«структуры* жизнедеятельности» (т.е. социально-психологические механизмы)[2] закономерно выразилось в стремлении сторонников «социалистического образа жизни» не столько *описать* уже сложившиеся практики потребления, сколько разработать приемлемый шаблон («прогноз») для их дальнейшего развития и коррекции[3].

---

1 Дилигенский Г.Г. Проблемы теории человеческих потребностей // *Вопросы философии*. 1976. № 9. С. 33.

2 *Образ жизни в условиях социализма: теоретико-методологическое исследование*. М., 1984. С. 34–35.

3 Например, Александр Ципко, наиболее последовательно развивавший в 1980-х гг. концепцию «образа жизни», писал: «Под социалистическим образом жизни… мы подразумеваем такой способ жизнедеятельности и соответствующую ему концепцию жизни, в которых наиболее адекватно передан, реализован прежде всего коллективистский и трудовой характер социалистического общества… [Однако]… необходимо видеть отличие между понятиями «социалистический образ жизни» и «образ жизни людей социалистического общества». Образ жизни людей социалистического общества

Зажатая между «марксистско-ленинской» эстетикой и те(ле)ологией «научного» коммунизма, социология «советского образа жизни» сводилась в основном к *нормативной* критике сложившихся стилей жизни. В рамках данной парадигмы личные вкусы воспринимались в лучшем случае как объект педагогического и политического анализа, как показатель эстетической, идеологической, классовой и т.п. (не)развитости их носителя. Любопытно, что мотивация самого носителя, личные (и структурные) причины тех или иных вкусовых предпочтений, как правило, оставались за скобками исследований. Приведу лишь два, полярных по форме, но крайне схожих в своем подходе примера.

В монографии, посвященной типологическому анализу «советской массовой культуры» – преимущественно советской песни – Татьяна Чередниченко пишет:

> Советскую массовую культуру можно представить как иерархию текстов. На вершинах официальности расположены «тексты власти» – передовицы центральных газет, хоровые гимны партии и Ленину, киноэпопеи о революции и гражданской войне, коллективизации и индустриализации, парадно-протокольные фотографии, «монументальная пропаганда», наглядная агитация, заставка программы *Время* и сама эта телепрограмма и т.п. У подножия неофициальности живут непечатные «тексты свободы»: ругательства, неприличные частушки, сексуальные анекдоты, «стенная» графика, культурная продукция криминальной среды – «феня», блатной фольклор и т.п. А посреди – текстовое поле, в котором пересекаются и взаимно нейтрализуются, порождая частицы здравого смысла, импульсы, исходящие от крайностей[4].

Проблема подобного структурно-функционального восприятия культуры «как иерархии текстов» заключается в принципиальной исходной

включает в себя все способы жизнедеятельности, распространенные в реальном социализме, как адекватные ему, так и неадекватные…» (Ципко А. Образ жизни как социологическая категория. Историческая сущность и основные черты социалистического образа жизни // *Советский образ жизни: сегодня и завтра*. М., 1976. С. 40–41). Цитата интересна, разумеется, не своей политической риторикой, а вполне показательным стремлением провести размежевание «адекватных» и «неадекватных» образов жизни, т.е. образов жизни, «вписывающихся» в рамки социальной структуры, и образов жизни, *«оказавшихся»* по той или иной причине в пределах данной «структуры». В.И. Толстых, немало писавший о философском содержании «образа жизни», представляет еще один показательный пример структурного анализа потребностей в целом и образа жизни в частности. Для Толстых, как и в целом для данного подхода, характерно восприятие образа жизни в качестве «важнейшего критерия социальной типологии личности» (Толстых В.И. Образ жизни как социально-философское понятие // *Вопросы философии*. 1974. № 12. С. 43), с закономерными выводами о «типичности» и «нетипичности» форм потребления.

4 Чередниченко Т. В. *Типология советской массовой культуры: между Брежневым и Пугачевой*. М., 1994. С. 24.

посылке: смысл культурных текстов в данном случае порождается не в процессе «потребления текста» – т.е. в процессе диалога между «читателем» и «текстом», – а в процессе соотношения и соподчинения самих текстов[5]. В итоге данный *текстуальный фетишизм* ведет к тому, что сама иерархия культурных текстов воспринимается как историческая данность, постоянная величина, чье значение не зависит от социокультурного контекста существования/потребления. «Текст», иными словами, есть *«вещь в себе»*, и понимание его подлинной роли и места (в той или иной иерархии) доступно лишь «просвещенному» критику.

Социология «советского образа жизни» представляет собой несколько иную форму текстуального фетишизма. Смысл текста здесь тоже определяется отношениями *между* текстами – в данном случае преимущественно идеологическими. Однако в отличие от предыдущего примера, где основное внимание исследователя приковано к формальным, эстетическим параметрам самого «текста», в центре анализа находится проблема (не)соответствия конкретного «текста» и его идеала. Так, в 1975 г. *Социологические исследования* писали:

> Подъем жизненного уровня при социализме не должен вести к необузданным материальным притязаниям, подавляющим духовные и нравственные начала в человеке, ведущим к атрофии социально-полезной активности. Одной из коренных задач дальнейшего развития социалистического образа жизни становится поиск социально оправданных пропорций в удовлетворении материальных и иных видов человеческих потребностей… Пути удовлетворения и формирования потребностей в условиях социалистического общества неотделимы от действенной борьбы с потребительской ориентацией, накопительством и культом вещей. Демократизация потребления, преодоление стремления к показной роскоши, нерациональных потребительских привычек – характерная особенность социалистического образа жизни[6].

В отличие от социологии «советского образа жизни», нацеленной на «вскрытие» отклонений эмпирической практики от предписанных теоретических моделей[7], постсоветская социология потребления ори-

5 В качестве примера тому, как контекст прочтения существенно трансформирует исходный материал см.: Ушакин С.А., Бледнова Л.Г. Джеймс Бонд как Павка Корчагин // *Социс*. 1997. № 12; Дерябин А. Репрезентация гендерных отношений в русском музыкальном видео // *Потолок пола*. Сб. статей / под ред. Т.В. Барчуновой. Новосибирск, 1998.

6 Роговин В.З. Развитие социалистического образа жизни и вопросы социальной политики // *Социс.* 1975. № 1. С. 83, 87.

7 Понятно, что ряд направлений социологии «советского образа жизни» продолжает существовать и после распада советского государства. Педагогическая, корректирующая направленность этого типа социологии очевидна, например, в следующей цитате из статьи крупного советского исследователя молодежи: «В последние годы в России появились многие возможности финансового самоутверждения личности, где не требуется высокого уровня

ентирована на анализ конкретных практик, концентрируясь при этом преимущественно на двух типах потребителя – так называемых *новых богатых* и *новых бедных*[8].

В рамках данной статьи я хотел бы последовать этой традиции анализа логики «индивидуалистического целеполагания» и принципов, по которым строится «узкий мирок потребительства». Речь, однако, пойдет не столько о сложившихся *конкретных потребительских практиках,* сколько о *представлениях и идеалах*, о потребительском стиле «новых богатых», которые сформировались у группы, *не* принадлежащей к этому слою. При анализе интервью, на котором строится данное исследование, я буду придерживаться метода, акцентирующего интерпретационные, а не информационные возможности материала. Подобного рода подход в отечественной социологии получил название *«нарративного»* анализа. В данной статье я предпочитаю использовать его более традиционное название – *«сюжетный»* анализ[9].

образования, но платят большие деньги. Для части молодых людей эти пути достаточно привлекательны, хотя они не ведут к настоящему успеху, а усиливают ощущение духовной пустоты и бессмысленности жизни, временности всего происходящего. Безработица воспринимается многими не как угроза существованию, а как резерв времени для поиска новых стратегий» (Лисовский В.Т. Динамика социальных изменений (опыт сравнительных социологических исследований российской молодежи) // *Социс*. 1998. № 5. С. 102). В данном случае «текстом в себе», непреложной и универсальной ценностью выступает «образование», что, учитывая профессиональные, корпоративные интересы самого автора, вряд ли сколько-нибудь удивительно (подробнее о смешении научной и социальной компетенции см.: Bourdieu P. *Homo Academicus*. Stanford, 1988. Chs. 2–3; Bourdieu P. *Language and Symbolic Power*. Cambridge, 1991. Ch. 2). В тени остаются и мотивировка подобного выбора, и взаимосвязь «образования» и «финансового благополучия», и весьма сомнительная способность «образования» избавить кого бы то ни было от «ощущения временности всего происходящего». Говоря иначе, выбор аналитического орудия, как и прежде, определяет конфигурацию объекта анализа. При этом какая бы то ни было степень рефлексии по поводу структурирующей и определяющей роли методологии полностью отсутствует.

8 См., напр.: Беляева Л.А. В поисках среднего класса // *Социс*. 1999. № 7; Душацкий Л. Е. Ценностно-мотивационные доминанты российских предпринимателей // *Социс*. 1999. № 7; Шурыгина И.И. Жизненные стратегии подростков // *Социс*. 1999. № 5.

9 Подробный обзор отечественной и зарубежной литературы по использованию нарративного анализа в социологии см.: Ярская-Смирнова Е. *Социокультурный анализ нетипичности*. Саратов, 1997. Гл. 4; сокращенная журнальная версия см.: Ярская-Смирнова Е. Нарративный анализ в социологии // *Социологический журнал*. 1997. № 3. См. также: Батыгин Г., Девятко И. Миф о «качественной социологии» // *Социологический журнал*. 1994. № 2; Голофаст В.Б. Многообразие биографических повествований // *Социологический журнал*. 1995. № 1; Журавлев В. Ф. Нарративное интервью в биографических исследованиях // *Социология 4 М*. 1993–1994. № 3–4; Михеева А. Дороги к семье, которые выбирают женщины (истории матерей

Как справедливо отмечал в недавней статье оксфордский социолог Роберто Францози[10], базовыми для сюжетного анализа являются принципы структурного анализа текста, высказанные в начале века В. Проппом[11] и Б. Томашевским[12,13]. Не вдаваясь в подробное обсуждение методологии данного анализа, хочу лишь напомнить, что в своей основе он строится на противопоставлении *фабулы* и *сюжета,* где фабула играет роль материала, «лежащего в основе произведения»[14], в то время как сюжет выполняет функцию специфической аранжировки данного материала, его «реальное развертывание»[15]. Опираясь на теорию русских формалистов, Л. Выготский заметил, что подобное противопоставление *диспозиции* материала и его сюжетной *композиции*[16] позволяет в конечном итоге обнаружить «целесообразность, осмысленность и направленность той, казалось бы, бессмысленной и путаной кривой», из которой, собственно, и состоит сюжет[17].

В данной статье я попытаюсь обнаружить логическую и социальную осмысленность и направленность в сюжетных линиях интервью. В основе исследования лежат 178 письменных интервью старшеклассников и студентов I–II курсов «классического» и «технического» университетов Барнаула. Весной 1997 г., во время проведения интервью возраст опрошенных составлял от 15 до 22 лет. Форма интервью ограничивалась лишь списком вопросов, форма студенческих[18] ответов не регламентировалась. Студенты затратили на ответы от 45 минут до полутора часов. Ответы были анонимными, но с указанием пола, возраста и национальности. Для того чтобы установить, влияет ли письменная форма интервью на выбор метафор, логическую последовательность и связность текста, я провел шесть устных интервью со студентами (протя-

внебрачных детей) // Т. В. Барчунова, ред. *Потолок пола*…; Романов П., Ярская-Смирнова Е. «Делать знакомое неизвестным…»: этнографический метод в социологии // *Социологический журнал.* 1998. № 1–2. Об использовании сюжетного анализа в социальной философии см. у Хайдена Уайта, историка из университета Беркли: White H. *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore, 1987.

10 Franzosi R. Narrative Analysis – or Why (and How) Sociologists Should Be Interested in Narrative // *Annual Review of Sociology*. 1998. Vol. 24. P. 523.

11 Пропп В.Я. *Морфология сказки*. Л., 1928.

12 Томашевский Б.В. *Теория литературы. Поэтика*. Л., 1925.

13 См. также: Шкловский В.Б. Связь приемов сюжетосложения с общими приемами стиля // *Поэтика: сборники по теории поэтического языка*. Пг.: Опояз, 1921. Вып. 3.

14 Выготский Л.С. *Психология искусства*. Ростов н/Д: Феникс, 1998. С. 187.

15 Медведев П.Н. Формальный метод в литературоведении. Введение в социологическую поэтику // Бахтин М.М. *Тетралогия*. М.: Лабиринт, 1998. С. 259.

16 Выготский Л.С. *Психология искусства*. С. 205.

17 Там же. С. 196.

18 Исключительно в целях удобства далее я буду использовать термины «студенческий» и «студенты» для описания как школьников, так и собственно студентов.

женностью от 30 минут до полутора часов). Как показали расшифровки фонограмм, принципиальной разницы между письменными и устными ответами не наблюдалось.

Для проведения интервью я специально выбрал группу молодых людей, которые либо не помнили советской реальности, либо не имели опыта непосредственного сознательного столкновения с ней. К моменту перемен – 1985–1986 гг. – опрошенным было от трех до десяти лет. Восприятие советского образа жизни у этой группы является не столько идеологическим, сколько бытовым, *опосредованным,* в буквальном смысле этого слова. Знакомство с *фабулой* советского образа жизни преломлялось в данном случае через *сюжетные линии* определенной *среды* – преимущественно через родителей, родственников, их друзей, а также теле-, радио- и киноисточники информации, а не через собственное участие в ритуалах прямой и непосредственной пропаганды.

Вопросы интервью условно можно разбить на две основные группы. Первая группа вопросов относилась к *советскому прошлому*: я просил студентов дать развернутые определения или записать ассоциации (имена, события, явления и т.п.), которые вызывают такие понятия, как «советская Родина», «советская женщина», «советский мужчина». Целью этих вопросов являлась попытка определить, в какой степени постсоветский жизненный опыт молодых людей влияет на их восприятие прошлого, т.е. попытка понять, каким образом происходит конструирование этого самого прошлого.

Вторая группа вопросов касалась так называемой постсоветской реальности и включала такие понятия, как «новый русский мужчина», «новая русская женщина», «новая (постсоветская) Россия»[19]. Примечательным являлся тот факт, что, как стало ясно из текстов ответов, ни один из 178 опрошенных не принадлежал к той группе «новых богатых», которая традиционно маркируется как «новые русские». Подавляющая часть молодых людей были выходцами из семей так называемого «советского среднего класса», т.е. из среды городских и сельских специалистов, чьей характерной чертой стало, как заметил финский социолог Юкка Гроноу, довольно «однородное представление о том, что из себя представляет «хорошая жизнь» и каков тот ограниченный набор предметов роскоши, в котором этот стиль жизни находит свое воплощение»[20]. В результате изложенные студентами знания и представления о «новых богатых» базировались либо на общедоступных клише, образах и стереотипах «новых русских» (*«фабулы»*), либо эти знания и представления являлись отражениями тех нормативных, идеальных, воображаемых образов богатых/успешных людей, которые сложились у молодых людей в процессе собственной повседневной практики (*«сюжеты»*).

---

[19] Опросник также включал целый ряд других вопросов, анализ которых не входит в задачи данной статьи.

[20] Gronow J. *The Sociology of Taste*. London, 1997. P. 66.

Эти воображаемые и искаженные образы новых богатых, часто не имеющие ничего общего с реальными прототипами, интересны, разумеется, не степенью соответствия (или несоответствия) реальности. Их важность как предмета анализа заключается в том, что именно подобного рода фантазии и идеалы определяют, формируют и в конечном итоге ограничивают спектр социальных, политических, экономических и культурных ожиданий молодого поколения. Маршалл Салинс, известный американский антрополог, назвал подобного рода сюжетное преломление общедоступных фабульных клише «исторической метафорой мифической реальности»[21]. Студенческие описания «новорусского» стиля, изложенные в интервью, в значительной степени служат примером подобного рода риторической деятельности. Изображение неизвестной, «мифической» ситуации (например, модели «роскошной» жизни) происходит посредством перевода незнакомых явлений на язык знакомых образов и метафор. Описания новых русских, иными словами, являются попытками втиснуть незнакомый объект в хорошо знакомые риторические/метафорические рамки.

Исследуя метафоры и символы, фабулы и сюжеты, с помощью которых студенты нарисовали портреты новых русских, я попытаюсь определить, с чем связывает идеологию успеха группа молодежи, живущая в постсоветской России. Данная статья является частью объемного проекта, поэтому, базируясь на материалах интервью, я остановлюсь лишь на трех темах, затронутых студентами: 1) *феномен воображаемого потребления*, 2) *полоролевая специфика* постсоветского потребления и, наконец, 3) *конкретные модели* этого потребления. В качестве методологической основы в статье использованы теоретические аргументы социологии вкусов и теории культурного производства, изложенные в работах французского социолога и антрополога Пьера Бурдье.

О теории потребления

Современная западная литература по социальной теории практически повсеместно увязывает идею «общества потребления» с идеей «постмодернистского состояния»[22]. В определенной степени подобный теоретический шаг понятен. Выяснив социально-политическую и экономическую «географию» *субъекта* потребления – будь то *традици-*

---

[21] Sahlins M. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. Ann Arbor, 1981. P. 11.

[22] См., напр.: Jameson F. The Cultural Logic of Late Capitalism // Jameson F. *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, 1991. P. 1–52; Lash S., Friedman J. (eds.). *Modernity and Identity*. Oxford, 1992; Featherstone M. *Consumer Culture and Postmodernism*. London, 1991.

онный средний класс[23] или *новый* средний класс[24], – можно определить и возможные траектории воспроизводства самого постмодернистского *состояния*.

Одновременно с попытками теоретизирования по поводу *«культурной логики* позднего капитализма» и той потребительской ниши, которую уготовили индивиду транснациональные корпорации, в западной социологии потребления сформировалась еще одна, судя по всему, параллельная, тенденция. Понимание того факта, что «потребление – это тоже производство»[25], прежде всего – «производство личности»[26], способствовало постепенному переносу акцента в социологии потребления на анализ индивидуальных особенностей и последствий потребительских стилей. Один из процессов, на котором концентрируется это «индивидуалистическое» направление социологии потребления, связан с динамикой отношений, возникающих *между* субъектом и объектом потребления[27]; второй важный процесс связан с развитием *субъекта* в процессе потребления[28].

Можно выделить две основные традиции в современной социологии потребления. Во-первых, это традиция восприятия потребления как способа социального воспроизводства и поддержки существующих классовых и культурных различий, заложенная в начале XX в. американским экономистом Торстейном Вебленом[29]. Данное направление акцентирует *формы адаптации индивида* к уже сложившимся традициям потребления, процесс формирования индивидуальных склонностей и предпочтений. Второе направление берет свое начало в работах немецкого философа и социолога Георга Зиммеля, согласно которому потребление является способом достижения «равновесия между общественными и индивидуализирующими импульсами» индивида[30]. В

[23] Ortner S. Identities: The Hidden Life of Class // *Journal of Anthropological Research*. 1998. Vol. 54 (1). P. 1–17; Ortner S. Generation X: Anthropology in a Media-Saturated World // *Cultural Anthropology*. 1998. Vol. 13 (3). P. 414–440.

[24] Betz H.-G. Postmodernism and the New Middle Class // *Theory, Culture, and Society*. 1992. Vol. 9. P. 93–114.

[25] Stewart K. Nostalgia – a Polemic // Marcus G. (ed.). *Rereading Cultural Anthropology*. Durham, 1992. P. 252.

[26] Myers F. Representing Culture: The Production of Discourse(s) for Aboriginal Acrylic Paintings // Marcus G. (ed.). *Rereading Cultural Anthropology*. P. 321.

[27] Например, место потребительского объекта в структуре индивидуальных предпочтений и в структуре потребительского рынка, мотивация выбора предмета потребления, формы индивидуального и группового потребления и т.п.

[28] Например, влияние объекта потребления на формирование индивидуального самомнения и самовосприятия, степень удовлетворенности достигнутым уровнем потребления, роль и место потребления в общей системе практической деятельности индивида, осознание иерархии потребительских стилей, формы и способы самоидентификации с этими стилями и т.п.

[29] Veblen Th. *The Theory of Leisure Class*. New York, 1967.

[30] Simmel G. Fashion // Simmel G. *On Individuality and Social Forms. Selected*

этом случае речь идет об *адаптации форм потребления* в соответствии с индивидуальными предпочтениями. Потребление рассматривается в данном случае не столько как возможность следовать уже сложившимся канонам, сколько как способ продемонстрировать «отклонения» от данных стандартов, как процесс «материализации», «объективизации» идентичности, ее социальное самоутверждение[31].

Питер Миллер и Николас Росс, подчеркивая сложную природу отношений, характерных для современного «режима потребляющих субъектностей»[32], например, отмечали:

> Послевоенный процесс формирования потребителя был… далеко не таким простым делом. «Потребитель», возникший в итоге этого процесса, вовсе не напоминал послушную марионетку в руках рекламных компаний, а представлял собой крайне сложное социальное явление, которое заслуживало детального изучения. Пристрастия и желания потребителя оказались предметом классификаций и типологий, а его потребительские привычки стали отдельной сферой жизни, подверженной анатомическому препарированию. …Формирование потребителя предполагало и одновременное формирование товара, который, в свою очередь, сопровождала цепь маленьких повседневных ритуалов, придающих этому товару смысл и ценность[33].

«Потребитель» в данном случае – это, разумеется, *западный* «потребитель». Поэтому вполне закономерен вопрос: насколько постмодернистская культурная логика современного общества потребления совпадает с логикой постсоветского развития? Являются ли «посткоммунизм» и «постмодернизм» синонимами, как считает ряд авторов?[34] Или, как счи-

---

Writings. Chicago, 1971. P. 306; Levine D. Simmel as Educator: On Individuality and Modern Culture // *Theory, Culture and Society*. 1991. Vol. 8. P. 112.

31 См., напр.: Applbaum K. The Sweetness of Salvation; Consumer Marketing and the Liberal-Bourgeois Theory of Needs // *Current Anthropology*. 1998. Vol. 39 (3). P. 323–349; Featherstone M. *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*. London, 1995; Laermans R. Learning to Consume: Early Department Stores and the Shaping of the Modern Consumer Culture (1860–1914) // *Theory, Culture and Society*. 1993. Vol. 10. P. 79–102; Meijer I.C. Advertising Citizenship: As Essay on the Performative Power of Consumer Culture // *Media, Culture, and Society*. 1998. Vol. 20 (2). P. 235–249; Miller D., Jackson P., Thrift N., Holbrook B. and Rowlands M. *Shopping, Place and Identity*. London, 1998; Miller D. *Capitalism: An Ethnographic Approach*. Oxford, 1997.

32 Miller P., Rose N. Mobilizing the Consumer: Assembling the Subject of Consumption // *Theory, Culture and Society*. 1997. Vol. 14 (1). P. 2.

33 Ibid. P. 6.

34 См., напр.: Epstein M., Genis A., Vladiv-Glover S. *Russian Postmodernism: New Perspectives on Post-Soviet Culture*. New York-Oxford, 1999; Специальный выпуск журнала: *Slavic and East European Journal*. 1995. Vol. 39 (3). P. 329–366 (Forum: Russian Critical Theory and Postmodernism: The Theoretical Writings of Mikhail Epstein); Романов П. Брат во фрагментах. Эссе о репрезентации постмодерной маскулинности // Ярская-Смирнова Е. Р. ред. *Социокультурный анализ гендерных отношений*. Саратов, 1998; Kelly C., Shepherd D., White

тают другие, было бы крайне «преждевременно» ожидать «слияния» посткоммунистического мира с «постмодернистским миром стильных потребительских культур и глобализованных стилей жизни»?[35] Определение диагноза *постсоветского состояния* в рамки данной статьи не входит. Более того, мне кажется, что вне зависимости от этого диагноза «формирование» *пост*советского потребителя уже давно началось, и цель данной статьи – показать, как далеко этот потребитель зашел в своем развитии.

Политические режимы потребления

На просьбу описать советскую Родину (или СССР) и постсоветскую Россию мои молодые собеседники ответили следующим образом:

> Советская родина – очереди, авоськи, гулянья, весело, добродушно.
> Новая Россия? Много горя, ожесточения, все продается, все покупается или воруется. Бомжи, беженцы, торгаши (М–20)[36].

> Советский Союз – коммунисты, патриоты, красные флаги, Ленин, талоны на продукты питания, Горбачев, очереди, глупости.
> Новая Россия – полные прилавки магазинов, но отсутствие очередей и денег. Можно говорить все, но это бесполезно и ни к чему не приведет. Само понятие «Новая Россия» – где-то между прошлым и будущим. Если исчезнет слово «новая» и останется просто Россия – это будет будущее (Ж–17).

> Советская родина – это фабрика, и все люди по утрам спешат на работу. Девушки в косынках, платках, ситцевых платьях, босоножках открытых, с авоськами. Мужчины – в брюках и рубашках, но без галстуков. А деревенская советская родина – это полянка с березкой. Но почему-то даже в деревне советской нет бани. Как-то все здесь хотят быть хорошими, всё по плану.
> Новая Россия: появились более деловые люди – в галстуках, с папочками. Люди стали совершенно по-другому одеваться, более раскованно. Рестораны (Ж–18).

По меньшей мере два момента в этих цитатах заслуживают особого внимания. Прежде всего, показательно, что политические режимы (советский и постсоветский) в той или иной степени воспринимаются сквозь призму господствующего в данном режиме способа потребления

St. Conclusion: Towards Post-Soviet Pluralism: Postmodernism and Beyond // Kelly C. and Shepherd D. (eds.). *Russian Cultural Studies: An Introduction*. Oxford, 1998. P. 395.

[35] Ray L. Post-communism: postmodernity or modernity revisited? // *British Journal of Sociology*. 1997. Vol. 48 (4). P. 556.

[36] Здесь и далее М или Ж обозначают пол студента, цифры указывают его/её возраст.

(т.е. «очереди», «авоськи», «торгаши», «рестораны» и т.д.). Политический (и экономический) строй, иными словами, воспринимается в тесной связи с повседневным *опытом* или, по крайней мере, находит свое отражение в персонифицированных *терминах* повседневных практик[37]. На мой взгляд, следуя предложению Катерин Вёрдери, американского антрополога из Мичиганского университета, в подобного рода попытках воспринимать мир (или, по крайней мере, часть его) сквозь призму относительно стабильных потребительских привычек можно видеть один из «приемов, с помощью которых люди в постсоциалистическом обществе пытаются вновь найти соответствие между миром своих смыслов и той средой, которая подверглась глубинным дезориентирующим переменам»[38]. Используя терминологию сюжетного анализа, можно сформулировать следующий вывод: *фабула* политических перемен в данном случае сводится к трансформации потребительских привычек. Нижеследующая цитата из интервью с пятнадцатилетней школьницей является хорошим примером подобного «перевода» дезориентирующих политических изменений на язык повседневного потребления:

> Советская Россия – это сахар по талонам, съезды ЦК КПСС. Люди: Горбачев и Раиса Максимовна.
> Новая Россия – это переход на западный образ жизни. Это открытие всяких бутиков, маркетов, евростиль, евроремонт. Это не свойственно для России. Но лично мне нравится стиль Новой России. Возьмем, к примеру, продавцов. Если при Советском Союзе продавцы могли наорать на покупателя и послать его куда подальше, то при Новой России они дают советы по уходу за вещью, говорят «спасибо за покупку». С такими продавцами просто приятно общаться. У такого обслуживающего персонала приятно делать покупки (Ж–15).

Двадцатилетний студент нарисовал более мрачную, но не менее показательную картину политических перемен, воспринятых сквозь призму потребления:

> Слово «совок» как нельзя лучше подходит к русской специфике. Всё, что в Советском Союзе раньше делали, вся продукция – совковая, т.е. дерьмо. И прошлое наше тоже не лучше.
> Новая Россия – парламент, демократия, больной президент, окорочка, Made in China, бардак, хаос.

[37] Подробнее о переплетении политических/экономических структур с тем, что принято называть «личные отношения», см.: Humphrey C. «Traders», «Disorder», and Citizenship Regimes in Provincial Russia // Burawoy M., Verdery K. (eds.). *Uncertain Transition: Ethnographies of Change in the Postsocialist World*. Boston, 1999. P. 28; Ledeneva A. V. *Russia's Economy of Favors: Blut, Networking and Informal Exchange*. Cambridge, 1998. P. 83.

[38] Verdery K. *The Political Lives of Dead Bodies: Reburrial and Postsocialist Change*. New York, 1999. P. 50.

> Советский мужчина: желание купить автомобиль, ненависть к Западу; праздники 1 Мая и 7 Ноября – чем не повод для выпивки.
> Советская женщина: главная цель – купить дефицит, урвать югославские сапоги, финскую раковину (М–20).

Подобное стремление заместить политически ориентированную риторику риторикой, отражающей собственный потребительский опыт, т.е. буквальное при*свое*ние и у*свое*ние исторического события или периода, вряд ли сколько-нибудь неожиданно. На мой взгляд, ассоциация политических режимов с различными элементами потребления («очереди», «авоськи», «бутики», «дефицит», «окорочка» и т.п.) является хорошим примером действия механизмов *интроекции* и *проекции*, с помощью которых индивид устанавливает связь с окружающим миром[39]. С точки зрения работы данных психосоциальных механизмов стремление студентов «перевести» политические изменения на доступный им потребительский язык может быть интерпретировано как один из наиболее естественных способов признания и/или отвержения социальных перемен и тех дискурсивных режимов, в которых эти перемены находят свое отражение[40].

Если *фабула* студенческих текстов достаточно прозрачна («смена строя как смена режима потребления»), то сюжетная аранжировка этой фабулы, адаптация к постсоветским условиям представляют собой определенную загадку. Противопоставив *пустые* советские авоськи *полным* постсоветским магазинам, большинство студентов с поражающей методичностью совершали один и тот же озадачивающий «потребительский» выбор. Несмотря на практически неограниченный, по мнению самих же студентов, потребительский рынок, опрошенные предпочитали, говоря фигурально, заполнять пустые авоськи «сосисками и колбасой», хорошо известными по советскому прошлому. Так, например, одна из студенток описала различия между «советскими» и «новыми русскими» людьми следующим образом:

> Главное отличие советских людей – это узость их интересов (возьмем среднего советского человека, хотя тогда все были средними). Представляя советского человека, я вижу женщину с авоськами (а в них сосиски) в обеих руках, бегущую домой, уставшую после рабочего дня. И

[39] Под *интроекцией* обычно понимается превращение внешнего объекта в часть внутреннего мира индивида. См.: Klein M. *The Selected Melanie Klein* / ed. by Juliet Mitchell. New York, 1987. P. 116. В то время как *проекция* призвана описать прямо противоположный процесс воображаемого «выброса» во внешний мир того или иного объекта внутреннего мира индивида, процесс «приписывания» собственных качеств существенно значимому человеку/объекту. Ibid. P. 58. См. также: Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. *Словарь по психоанализу*. М., 1996. С. 172–173; 379–386.

[40] Об интроекции дискурсивных режимов см. работу английского антрополога Гергины Борн: Born G. Anthropology, Kleinian Psychoanalysis, and the Subject of Culture // *American Anthropologist*. 1998. Vol. 100(2). P. 381.

> мужчину, который идет и несет в руке газетку, а потом приходит домой и ложится на диван. А жена тем временем – после такого же тяжелого дня – бежит на кухню и готовит ему ужин. В выходной она стирает, гладит, моет, убирает, а он лежит и лежит. А потом, может быть, они пойдут в кино или… Да буквально это и все развлечения – театр, музей. А потом придут и лягут спать.
>
> Я не буду представлять себе семью новых русских в том понятии, которое есть сейчас. А просто – обыкновенная семья, живущая в новое время, во время новой России. Она может доставить себе удовольствие купить именно ту косметику, которая ей нравится, надеть ту обувь, которая ей подходит, пусть даже ей придется в чем-то себя отказать, чтобы дождаться нужной суммы. Они могут пойти в супермаркет и вместе купить то, что им нравится, побаловать (пусть!) себя такими конфетами, печеньем или колбасой, какие они захотят купить. Это различие. Каждый выбирает то, что он хочет. А если ему больше нравится компьютер – он его себе купит и будет с ним заниматься. Может, это всё примитивно и банально сказано, но это мое мнение. Именно так больше возможностей быть мужчиной и женщиной (Ж–19).

Мне кажется, что данная цитата – как и многие и другие – указывает на определенный разрыв, несоответствие между двумя (т.е. советским и постсоветским) мирами. С одной стороны, в студенческих описаниях существует довольно четкое противопоставление «узости интересов» открывшимся «неограниченным» возможностям, целиком сведенным, впрочем, к возможности «купить то, что нравится» и «выбрать то, что хочется». Вместе с тем, как следует из комментариев, даже в этом случае налицо довольно ощутимое отсутствие новых объектов потребления, способных расширить традиционный ассортимент, состоящий из «конфет, печенья и колбасы». В своих текстах студенты колеблются между двумя полюсами – хорошо известными потребительскими товарами, с одной стороны, и абстрактно понятыми «роскошью» и «богатством» – с другой. Осознав, что «новорусская» идентичность *проявляет* себя прежде всего через потребление, студенты, тем не менее, оказались ограничены словарным запасом уже известного потребительского «жанра», унаследованного от прошлой эпохи. В итоге осознание того, что каждый может «выбрать *то, что хочется*», сводится на нет привычкой выбирать *то, что уже известно*. Однако, сохраняя верность старому *«словарю потребления»*, опрошенные продемонстрировали существенные изменения *«грамматики потребления»*. Ограниченность *числа* означающих преодолевается в студенческих интервью благодаря полной свободе импровизировать с *количеством* и *типом* структурных комбинаций уже известных означающих.

Помимо «замороженного» воображения[41], обусловленного ограниченным знанием «потребительского языка», студенческие сюжетные

---

41 Kristeva J. *The new maladies of the soul*. New York, 1995. P. 16.

описания потребительских привычек новых богатых отличаются еще одной чертой, показательной, по мнению многих исследователей, для постсоветского развития России. Многочисленные исследователи переходного периода уже привлекали внимание к тому, что «маркетизация, приватизация, а также поток западных товаров, стилей жизни и стереотипных ожиданий значительно трансформируют» уже сложившиеся представления о половых идентичностях[42]. Одним из итогов такой трансформации становится переосмысление роли потребительства в формировании мужской идентичности[43].

Интервью студентов являются хорошим примером подобных сюжетных трансформаций нормативных/фабульных понятий о половой идентичности в современной России. Исключая несколько интервью, главным «потребителем» в студенческих описаниях является вовсе не «новая русская женщина», а «новый русский мужчина», «человек, обогатившийся в результате перехода от Союза к России», как сформулировал один студент (М–17). Очевидно, значимость потребления в процессе формирования половой идентичности зависит от того *места*, которое занимает потребление в иерархии социальной деятельности, от символического смысла, который оно способно обозначить, и символического капитала, который оно может принести. Когда публичная демонстрация потребительских привычек и стилей становится существенной для формирования господствующего статуса/имиджа, потребление воспринимается как «мужской» вид деятельности.

Среди ролей, которые «играет» «новорусская» женщина в сюжетных сценариях студентов, наиболее типичной является роль, которая вполне соответствует эпохе «рыночных отношений». Роль, согласно которой «новорусская» женщина «обменивает» свою свободу на одежду и еду. Так, например, восемнадцатилетняя студентка пишет: «Новая русская – женщина, продавшая свою свободу, возможность быть по-настоящему любимой (любимой по-русски); за еду и шмотки они идут на согласие (душевное, конечно) терпеть измены мужа» (Ж–18). Другая студентка нарисовала более живописную картину:

> Новая русская женщина – обеспеченная жена нового русского, которая сидит дома (так как не работает), следит за собой, ходит в салоны красоты, магазины одежды, ужинает с мужем или любовником в ресторанах, не отказывает себе ни в чем, но сильно зависит от денег мужа (Ж–20).

---

42 Rethmann P. «Chto Delat?» Ethnography in the Post-Soviet Cultural Context // *American Anthropologist*. 1997. Vol. 99(4). P. 772; Романов П. *Брат во фрагментах...*

43 Подробнее об этом см.: Ушакин С. А. Видимость мужественности // *Знамя*. 1999. № 2.

Несмотря на подавляющее восприятие «новорусской» женщины как активной участницы «рыночных отношений», четкое представление о конечном результате этого товарообмена «свобода на шмотки», т.е. четкое понимание особенностей потребительского поведения «новорусской» женщины, как правило, даже не обозначено в основной массе студенческих интервью. Восприятие «новорусского» мужчины носит противоположный характер. Многочисленные – хотя и не столь разнообразные – индикаторы его финансового могущества присутствуют буквально в каждом описании. В следующем отрывке из интервью различие между «мужским» и «женским» типами потребления «новых русских» особенно очевидно:

> Новый русский – красный пиджак, галстук, джип, квартира, ресторан, много любовниц, достаток, роскошь.
> Новая русская: деловая женщина, занимается своим делом, владеет фирмой, семья, дом, квартира, мечта о страстном муже (Ж–18).

Демонстративная броскость «нового русского» включает в себя и собственно «новую русскую» как один из необходимых компонентов нового потребительского стиля. Как пишет одна из студенток, «новый русский – это толстяк-коротышка в малиновом пиджаке, который, даже стоя на своем денежном мешке с вытянутой телефонной антенной в руках, всё равно ниже своей спутницы» (Ж–18).

Каким образом эти две сюжетные коллизии, т.е. восприятия *субъекта потребления* (господство мужчин в сфере «нового русского» потребления) и ограниченное или исключительно абстрактное восприятие *объектов потребления* («джип–квартира–ресторан» или «всё, что хочется»), изложенные в интервью, объясняются с точки зрения социологии потребления? В интерпретациях студенческих текстов я хотел бы использовать несколько теоретических концепций, разработанных в работах Пьера Бурдье. Однако, прежде чем перейти непосредственно к интерпретациям, необходимо сделать одно пояснение.

О потреблении теории

Использование концепций Бурдье для анализа *постсоветской* реальности вовсе не предполагает возведение исторически специфической социологической теории в ранг универсальной, как не равносильно оно и стремлению поставить знак равенства между процессами производства и потребления культуры на Западе и в постсоветской России. За рамками данной статьи также остается и свойственное многим исследователям стремление доказать, что с помощью схем, предложенных Бурдье, невозможно описать конкретное поведение конкретных групп

потребителей[44] и форм потребления[45] или что эти схемы не способны инкорпорировать определенные философские воззрения и постулаты[46]. Вместо подобного рода использования теории культуры, разрабатываемой Бурдье, я хотел бы последовать призыву ряда социологов и антропологов увидеть «в социоаналитической рефлексии Бурдье» подход, который позволяет «избежать нарциссистской поглощенности проблемой «личности» (self), с характерным для неё игнорированием окружающего «мира», благодаря которому, собственно, и появилась данная «личность»»[47]. При подобном отношении к методологии Бурдье – да и к любой другой методологии – адаптация его теории к «социоисторическим особенностям изучаемого населения»[48] является исходной точкой социологического анализа, а не его конечным пунктом, фабулой, которая еще должна обрести сюжет.

В своем фундаментальном труде *Различение: социальная критика суждений вкуса* Бурдье, говоря об отношениях, возникающих между исходными потребительскими привычками индивида и его продвижением вверх по социальной лестнице, заметил, что в данном случае не исключен конфликт условий *приобретения* собственности с условиями её *использования*. Как пишет Бурдье, несоответствие этих двух ситуаций обычно является результатом разрыва (если не пропасти) между потребительскими практиками, сложившимися на ранних стадиях развития индивида (так называемая «среда-I»), и теми потребительскими привычками, которыми индивид пытается овладеть на более поздних стадиях карьеры и жизни («среда-II»)[49].

44 Ostrower F. The Arts as Cultural Capital Among Elites: Bourdieu's Theory Reconsidered // *Poetics*. 1998. Vol. 26. P. 43–53; Peterson R., Kern R. Changing Highbrow Taste: From Snob to Omnivore // *American Sociological Review*. 1996. Vol. 61. P. 900–907.

45 Erickson B.H. Culture, Class, and Connection // *American Journal of Sociology*. 1996. Vol. 102. P. 217–251; Halle D. The Audience for Abstract Art: Class, Culture, and Power // Lamont M., Fournier M. (eds.). *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality*. Chicago, 1992. P. 131–151.

46 Gartman D. Culture as Class Symbolization or Mass Reification? A Critique of Bourdieu's Distinction // *American Journal of Sociology*. 1991. Vol. 97(2). P. 421–47; Hall J. R. The Capital(s) of Cultures: a Nonholistic Approach to Status Situations, Class, Gender, and Ethnicity // Lamont M., Fournier M. (eds.). *Cultivating Differences*… P. 257–285; Schatzki Th. R. Practice and Actions: A Wittgensteinian Critique of Bourdieu and Giddens // *Philosophy of Social Sciences*. 1997. Vol. 27(3). P. 283–308.

47 Free A. The Anthropology of Pierre Bourdieu: A Reconsideration // *Critique of Anthropology*. 1996. Vol. 16(4). P. 395–416. См. также: Ortner S. *Identities: The Hidden Life of Class*.

48 Holt D.B. Distinction in America? Recovering Bourdieu's Theory of Taste From Its Critics // *Poetics*. 1997. Vol. 25. P. 109.

49 Bourdieu P. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. New York, 1989. P. 66–69.

Говоря словами Бурдье, «представители различных социальных классов отличаются не столько уровнем признания культуры, сколько уровнем познания культуры»[50]. В принципе, данный вывод есть не что иное, как теоретизированное обоснование хорошо известного положения о том, что изменение статуса не ведет с неизбежностью к изменению привычек, или, в терминологии Бурдье, «систем приобретенных предрасположенностей» и «категорий восприятия и оценки»[51]. Скорее подобное изменение статуса с большей четкостью проявляет уже достигнутый уровень культурных знаний и становится наиболее очевидным во время воспроизводства уже освоенных цепочек культурных смыслов и символов. Даже если подобное воспроизводство происходит бессознательно[52] или, наоборот, сознательно избегается. Как пишет Бурдье:

> Возможность прочитывать жизненный стиль социальной группы по выбранной ею мебели или одежде определяется не только тем, что данные товары являются материализацией экономической и культурной необходимости, которая, собственно, и предопределила сделанный выбор. Помимо этого, в знакомых объектах, в их роскоши или убогости, в «исключительности» или «пошлости», «красоте» или «отвратительности» находят материализацию социальные отношения, оставляя отпечатки на всем, с чем соприкасается тело. Этот телесный опыт может оставаться абсолютно незамеченным – подобно тому, как остается незамеченным ласковое касание бежевого ковра или липкость изношенного линолеума, бьющий запах отбеливателя или духов...Каждый интерьер собственным языком выражает настоящее и прошлое своего обитателя[53].

Полностью соглашаясь с Бурдье по поводу устойчивой социальной природы вкусов, я хотел бы расширить сферу приложения его теории на область *воображаемого* потребления. Или, говоря иначе, на процесс воображаемого воспроизводства потребительских привычек и склонностей в рамках иного социально-культурного контекста, на процесс переноса, проекции сюжетных линий в «потребительский текст» другого автора. Несмотря на фантазматическую, мифическую, как мне кажется, природу, подобное *воображаемое потребление* строится на базе «приобретенных предрасположенностей», сформированных в процессе повседневного потребления, о которых говорит Бурдье. Воображаемое потребление, иными словами, крайне далеко от того, чтобы функционировать в качестве *«прото-потребления»*, по определению Джанелл Уотсон, т.е. такой «стадии обучения потребительским навыкам, в ходе

---

50 Bourdieu P. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. P. 318.

51 Bourdieu P. *In Other words. Essays Towards a Reflexive Sociology*. Stanford, 1990. P. 11.

52 Calhoun C. Habitus, Field and Capital: Historical Specificity in the Theory of Practice // Calhoun C. *Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference*. Oxford, 1995. P. 143.

53 Bourdieu P. *Distinction*... P. 77.

которой становится возможным освоение и присвоение поведенческих стилей и практик, на основе которых и строится здание потребительской культуры»[54]. Вместо усвоения новых «систем предрасположенностей» воображаемое потребление консолидирует и цементирует навыки и привычки, приобретенные ранее, выступая не только способом производства, но и способом **вос**производства культурной среды.

На рынке полов

Как уже отмечалось, одной из типичных характеристик нового русского мужчины, отмеченных студентами, является его активное потребительство. Не является ли этот воображаемый «новый русский» отражением потребительской культуры, свойственной самим опрошенным? И если это так, возможно ли проследить в студенческих сюжетных построениях конфликт, о котором говорил Бурдье, т.е. конфликт, возникающий в результате несоответствия представлений о («новорусском») богатстве и («постсоветских») представлений о возможных способах его использования?

В следующем отрывке двадцатилетний студент дал довольно точное описание основных типов «нового русского мужчины».

> Новый русский – это:
> а) бритоголовый мужик, перекаченный анаболиками, золотой крест на груди, ездящий на «Ленде», глупый, живущий «разбоем и грабежом»;
> б) элегантный молодой человек, стильный, джентльмен, высоко образован, ориентирующийся в политико-экономической сфере, много работающий (М–20).

Два момента заслуживают особого внимания. Во-первых, структурно говоря, фабульная оппозиция, на основе которой сформировано противопоставление «бритоголового мужика» и «стильного джентльмена», коренным образом отличается от фабульной оппозиции в изображении «новорусской» женщины, обычно выступающей в роли либо модели-домохозяйки, либо бизнес-леди[55]. Коллективный образ «новорусского» мужчины в изображении студентов носит замкнутый, самодостаточный характер, включая оба полюса одновременно, т.е. негативную, «вульгарную», разновидность «нового русского» и его позитивную, «стильную», противоположность. «Новые русские» могут отличаться

---

[54] Watson J. Assimilating Mobility: Material Culture in the Novel During the Age of Proto-Consumption // *French Cultural Studies*. 1998. Vol. IX. P. 131.

[55] Приведу лишь два полярных примера: «Новая русская – это уверенная в себе бизнес-женщина, которая считает, что ей здорово повезло в этой жизни» (М–20). Противоположная версия выглядит следующим образом: «Новая русская – жена нового русского, неработающая, доставляющая удовольствия своему мужу, не ухаживает за домом, т.к. для этого у неё есть прислуга. Играет в гольф, купается в бассейне возле коттеджа» (М–16).

по типажу, но они принадлежат к одному и тому же символическому или, вернее, эстетическому полю. Отличие «плохого нового русского» от «хорошего нового русского», судя по всему, не столько вопрос качества, сколько степени («глупый/высокообразованный», «вульгарный/элегантный»). Разница – в темпах эволюции, в ходе которой каждый достиг той или иной стадии, а не в качестве исходного материала. Условно говоря, отличие не в том, что один, допустим, ворует, а второй работает в поте лица; отличие в том, что один ворует более изощренно, чем другой. Подобного рода замкнутость абсолютно не свойственна женскому образу. Фабульные оппозиции, использованные студентами, строятся либо на резком расширении сферы её деятельности, т.е. *общественное* или *личное* (бизнес-леди/домохозяйка), либо в основе оппозиции лежит качественное различие в потребительском статусе двух типов «новорусских женщин» (*продавец* «собственной свободы» **или** *покупатель* «еды и шмоток»).

Второе принципиальное различие между мужским и женским типами «новорусского» потребительства в изображении студентов связано с пониманием *источников*, обеспечивающих доступ к непрерывному потреблению. Для того чтобы получить доступ к статусным объектам потребления, «новорусской женщине» необходимо «совершить выгодную *сделку*», «продав» либо свою свободу, либо профессиональные качества (бизнес-женщины). Момент и способ появления «нового русского» на рынке символических товаров остается не проясненным в студенческих ответах. Единственная вещь, о которой студенты говорят уверенно, – это нелегальное происхождение финансового состояния новых русских. Иными словами, *личная* роль нового русского оказывается в определенной степени смещенной: его собственное присутствие на рынке минимизировано. «Куча денег» досталась ему «легко», как сформулировала одна студентка. Другая добавила:

> Новые русские? Эти крутые лысые дяди с золотыми цепями, крестами, животами? Они не отличаются особым умом, хотя деньги считают хорошо. Далеки от совершенства. Бросаются деньгами, так как легко они им достались (не честно), криминальны. Женщины получше, но не очень. На простых людей смотрят свысока (Ж–21).

О том, как именно – в представлении студентов – новые русские «бросаются деньгами», речь пойдет чуть ниже. Пока же, основываясь на студенческих интервью, я хочу схематизировать основное различие между мужским и женским присутствием на рынке. Для этого я использую две формулы. Рыночная циркуляция женщины может быть представлена в виде известной формулы: ***Т–Д–Т***, где ***Т*** обозначает рыночные товары (т.е. сначала сама женщина, вернее, её свобода, а затем и товары, которые она может купить), а ***Д*** – деньги. Формула проясняет логику, с помощью которой студенты позиционируют новую русскую

женщину на рынке товаров и услуг: ее ценность/потенциал реализуется только путем постоянной самоматериализации, овеществления, путем «отоваривания» ее тела, свободы или профессиональных качеств. В этом отношении студенческие отзывы о новой русской женщине как о женщине, «совершившей выгодную сделку», «знающей свою цену», достаточно красноречивы.

Циркуляция мужчины на новом русском рынке носит диаметрально противоположный характер и может быть представлена формулой: ***Д–Т–Д***. В студенческих комментариях деньги нового русского – условие его существования, социологическая и социальная данность; богатство является стартовой точкой, а не целью товарообмена, прилагательным, а не существительным. В итоге и циркуляция денег не несет сколько-нибудь значимой символической нагрузки. Возможно, проектируя свою собственную озадаченность по поводу символического смысла богатства нового русского мужчины, восемнадцатилетний студент написал: «Новый русский? Это человек, имеющий власть и большие деньги, часто заработанные незаконным путем, но не совсем хорошо представляющий, что с ними делать» (М–18).

Лишенные символического смысла, потребительские товары в студенческих описаниях «новорусского» мужчины «бездумно» покупаются лишь для того, чтобы так же «бездумно» быть замененными на очередные «бездумно приобретенные» вещи. Цель подобного воображаемого потребительства не в том, чтобы совершить «выгодную сделку». Его задача – проиндексировать, зафиксировать, отметить на финансовой шкале социальное местоположение «нового русского». Говоря иначе, «предметы потребления» используются в студенческих описаниях структурно, а не символически. Важен не *смысл*, которые эти товары могут содержать/выражать, а тот *тип отношений*, который они обозначают.

«Мужская» и «женская» логики, использованные студентами при описании рыночной циркуляции «новых русских», помогают понять аналогичное различие между публичностью существования, свойственной обеим фигурам. Публичность «новорусской» женщины не имеет специфического целевого характера. Публичность здесь – синоним «доступности» на рынке товаров, подчиняющихся единственному фактору – финансовому. Сексуальная доступность «новорусской» женщины, безусловно, является частью её «публичной идентичности»[56]. Один из студентов выразил это следующим образом: «Новая русская? Гонится

[56] Сюжетная интерпретация подобного рода, безусловно, не является чем-то новым. Т. Барчунова в одной из своих недавних работ показала, что при изображении женщины-политика «публичное» и «сексуальное» довольно часто выстраиваются в единый синонимический ряд. См.: Барчунова Т. Вариации в ж-миноре на темы газеты «Завтра» (женщины в символическом дискурсе националистической прессы) // Барчунова Т. В. ред. *Потолок пола*. Сб. статей. Новосибирск, 1998.

за европейской модой, пьет, курит, падает на каждого, кто её хочет» (М–17) (**ил.1**).

Публичность «новорусского» мужчины принципиально иного характера. Публичность в этом случае является не столько исключительной, сколько *исключающей, эксклюзивной*. Цепь означающих, из которых складывается символический образ «нового русского» в студенческих интервью, ограничена, блокирована, замкнута небольшим кругом потребителей, имеющих доступ к данным означающим. Публичность здесь равнозначна *демонстративности*, задача которой – сделать явление не столько доступным, сколько *очевидным*. Как заметил один студент: «Новый русский – это вечный телефон у головы, автомобиль внедорожник, попытки переплюнуть своих знакомых и незнакомых, таких же новых русских» (М–20) (**ил.2**).



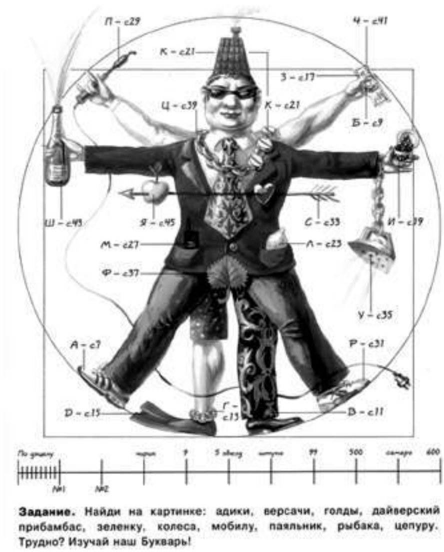
Мама мыла мерс.

Ил. 1. *Новая русская.* Метелица Катя, Фомина Виктория. Новый русский букварь. М.: Мир новых русских, 1998

Иными словами, в отличие от «новорусской» женщины «новорусский» мужчина публичен *целенаправленно*; быть замеченным здесь означает быть замеченным прежде всего «новыми русскими»[57]. Таким образом, на мой взгляд, можно говорит о двух, в определенной степени взаимоисключающих, сюжетных характеристиках в восприятии потребительского поведения «новорусского» мужчины. С одной стороны, это стилизованная, эстетизированная, *внешнеориентированная направленность* потребления, а с другой – семиотическая, исключающая, *закрытая для постороннего понимания* природа. Посмотрим более подробно, каким образом эти две черты наполняются конкретным содержанием в студенческих описаниях.

57 Необходимо иметь в виду, что одной из причин, породивших такого рода «исключающую публичность» нового русского мужчины, может быть социальное положение самих студентов. Как уже отмечалось, их знакомство с новым русским стилем осуществляется преимущественно через публично демонстрируемые и доступные образы и стереотипы. Иными словами, исключающий и дистанцированный характер «новых русских» в определенной степени есть результат отсутствия непосредственного опыта знакомства с подобным образом жизни.

Килограммы успеха



Ил. 2. *Новый русский*. Метелица Катя, Фомина Виктория. Новый русский букварь. М.: Мир новых русских, 1998

Эстетические различия между «бритоголовым» и «элегантным» новым русским не должны скрывать их общего качества: активное участие в процессе «управления впечатлением»[58], или, иными словами, в процессе осознанной, в определенной степени эксгибиционистской, самодемонстрации, в процессе срежиссированной «жизни-на-показ». Нижеследующий отрывок из интервью особенно показателен в отношении *демонстративности* нового русского потребления. Семнадцатилетняя студентка отмечает:

> Новый русский – в длинном пальто, с пейджером – но не ради необходимости, а для форса. Уверены в том, что все должны ими восторгаться. Очень высокого мнения о себе и своих способностях. Очень богатый, вульгарный, пускающий пыль в глаза. Жестокий, тупой, но считающий себя пупом земли. Не патриот, все одинаковы. Трус в душе (Ж–17).

Двадцатитрехлетний студент добавляет: «Новый русский – человек, который умеет зарабатывать хорошие деньги и любит показывать, как он хорошо живет и наслаждается жизнью» (М–23).

Любопытно, что предметы потребления, с помощью которых «новый русский» пускает пыль в глаза, в студенческих интервью крайне схожи. Студенты разного возраста, пола, разной образовательной направленности фактически рисовали портрет человека с одними и теми же потребительскими пристрастиями и привычками. Более того, на мой взгляд, эти «пристрастия и привычки» имеют глубокие корни в культурной реальности советского периода. С двумя существенными исключениями: в отличие от советского периода описания нового русского потребления носят 1) откровенно *эстетизированный* характер и 2) проявляют себя преимущественно посредством *количественных*, а не качественных показателей. Несколько отрывков из интервью помогут прояснить это положение:

58 Goffman E. *Strategic Interaction*. Philadelphia, 1969. P. 13.

Новый русский – золотая цепь на 75 г, крест на 75 гр. Авто – дорогое, дорогой костюм, несомненны ум и разум, много связей в различных кругах, предприимчивость, клёвый галстук за 100 баксов (М–17).

Новый русский – обязательно с радиотелефоном, огромной золотой цепью, на каждом пальце по перстню, на дорогой машине, с женой, являющейся куклой в его руках, обязательно связанный с криминальными структурами (М–22).

Новый русский – это человек, имеющий много денег в настоящее время, которые он получил нечестным путем, у которого в голове нет ничего, он тупой, с золотой цепью на шее, толщиной в палец (Ж–17).

Новый русский – цепь на шее 1 кг весом, «Тойота», «Мерседес-600», коттедж, и когда всегда есть дела (М–20).

Новый русский – малиновый пиджак, золотая цепь на 5 кг, шестисотый «Мерседес», куча долларов, тратящий деньги направо и налево (М–18).

Практически все компоненты «новорусского» стиля, упомянутые студентами, так или иначе несут на себе следы предыдущей советской эпохи. Золото, машины, дачи/коттеджи являлись непременным атрибутом номенклатуры советского периода и неотъемлемыми эмблемами социального и финансового успеха. Даже родовой классификационный признак новых русских – мобильный телефон – является лишь более продвинутой версией знаменитой партийной «вертушки»[59].

[59] Михаил Восленский, крупный эксперт по образу жизни советской партийной номенклатуры, в своей книге рисует примечательную картину необъяснимой страсти к телефонным аппаратам, свойственной советской элите. Как пишет Восленский, «телефон – это символ статуса номенклатурного чина, предмет его гордости… У высокопоставленных номенклатурщиков шесть телефонов. Это, во-первых, два телефона, соединяющиеся через секретаря: городской и внутренний. Это, далее, два прямых телефона (тоже городской и внутренний), разговор по которым секретарь слушать не может. Это, наконец, особая гордость номенклатурщика – два телефона специальных правительственных линий: «вертушка» и ВЧ. <…> Счастливый обладатель вертушки получает ежегодно красную книжечку карманного формата – список абонентов… Страсть к вертушкам распространилась на весь Советский Союз и зависимые от него соцстраны… Больше того: страсть к тому, чтобы говорить по некоему особому телефону, недоступному простым смертным, привела к возникновению начальственных вертушек даже в масштабах отдельных учреждений… Таким же символом служат радиотелефоны, установленные в персональных машинах членов… верхушки [Советского государства и КПСС]. Вести какие-либо секретные переговоры по радиотелефону, как известно, не рекомендуется, так как они могут быть легко перехвачены. Но как атрибут власти автомобильные телефоны представляются высшим номенклатурщикам чрезвычайно заманчивыми: заместители председателя Совета Министров СССР… долгое время вели напряженную борьбу за то, чтобы и их «Чайки» были украшены ненужными телефонными аппаратами, и, наконец, добились согласия ЦК КПСС». См.: Восленский М. *Номенклатура: Господствующий класс Советского Союза*. Лондон, 1985. С. 309–313. Помимо

Судя по студенческим интервью, *новизна* объектов потребления вовсе не является главным средством, при помощи которого «старый советский» может превратиться в «нового русского». Главным является совсем другое. Структурной спецификой «нового русского» в изображении студентов является «безумное» количество вещей: перстни (*«на каждом пальце»*), цепи (толщина *«в палец»*), машины или костюмы (*«дорогие»*), мускулы (*«гора»*, *«перекаченный анаболиками»*), самомнение (*«очень высокое»*) и т.д. Иными словами, *идеология и эстетика успеха* совпадают (если не замещаются) в студенческом восприятии с *идеологией и эстетикой чрезмерности*. Одна из опрошенных студенток трансформировала эту оппозицию «советский дефицит/новорусское изобилие» следующим образом:

> Типичный советский мужчина – ничем не выделяющийся из серой массы толпы, т.е. среднего роста, среднего интеллекта, в общем, среднеарифметический. После работы – на диван, читать газету и смотреть телевизор, пессимист, загружен мыслями, как обеспечить семью, дома ходит в вытянутых спереди и сзади спортивных трико, да и весь гардероб далеко не от Пьера Кардена, да это его и не волнует; увлечения – рыбалка, охота, футбол – короче, ничего интересного.
> Новый русский – малиновый пиджак, золотая цепь на шее, амбициозность, завышенные потребности, но умеет крутиться, зарабатывать деньги любыми путями (Ж–17).

Судя по комментарию, «типичный советский мужчина» лишен практически всего – роста, интеллекта, денег, амбиций. Как заметила еще одна студентка, «советский мужчина – это серенький, хиленький, слабенький (в основной своей массе) человечек» (Ж–17). «Новый русский» в этом отношении – прямая противоположность, и эпитет *«завышенные»* мне здесь кажется ключевым. Именно это превышение «среднего уровня», пределов «необходимого» отличает в студенческом восприятии одного мужчину от другого. Говоря иначе, *чрезмерность* и *завышенность* воспринимаются как существенные показатели *нового* и – что особенно показательно – *мужского* стиля потребления. Однако ассортимент потребительских товаров, свойственный этому стилю, до боли напоминает советский период. Похоже, что, взяв в качестве исходной основы фабулу «состоятельной жизни», знакомой по советскому периоду, студенты смогли трансформировать ее в постсоветский сюжет только посредством количественных методов.

этнографического компонента, это описание интересно наглядной демонстрацией логики культуры, испытывающей дефицит символических средств. В условиях ограниченного количества статусных товаров (означающих) основным становятся не столько качественные, сколько количественные (т.е. структурные) характеристики потребления. Количество телефонов призвано восполнить недостаток качественно разнородных символических объектов.

Культура символического дефицита

Сравнительная, *относительная* природа «новорусского» стиля потребления с количественными показателями в качестве характерного отличия, казалось бы, полностью укладывается в широко известную теорию «демонстративного потребления», предложенную в начале века Т. Вебленом в *Теории праздного класса*. Однако, несмотря на многочисленные сходства между вебленовским праздным классом и портретами «новых русских», нарисованными студентами, налицо по крайней мере одно существенное отличие. В теории Веблена «демонстративное потребление» есть *соревновательный процесс*, основанный на операции сравнения собственных потребительских привычек с привычками группы, обладающей более высоким экономическим, социальным, политическим, культурным и т.п. статусом[60]. Как пишет Веблен, «нормы затрат, которыми мы обычно руководствуемся, основаны вовсе не на уже достигнутом уровне расходов. Мы ориентируемся на тот идеальный уровень расходов, к которому мы почти приблизились или который мы готовы достичь ценой небольших усилий. В основе нашей мотивации – соперничество. Именно ожесточенное сравнение с теми, кто служит для нас мерилом, заставляет нас превышать установленные ими же пределы»[61].

В отличие от подобного агрессивно-послушного потребления, нацеленного на воспроизводство уже установленных нормативов желаемого стиля жизни, в основе логики студенческого восприятия «новорусского» стиля, на мой взгляд, лежит не столько механизм *соперничества*, сколько механизм *проекции* собственных потребительских привычек на мифическую фигуру «нового русского». В этой связи предпочтение количественных показателей, характерное для студенческих описаний, коренным образом отличается от «закона расточительного потребления», выведенного Вебленом (т.е. «догоним и перегоним»). Логика студентов, на мой взгляд, напоминает логику «модника», описанную Г. Зиммелем. В стремлении выделиться «модник», ограниченный определенным числом модных элементов-означающих, идет по пути «количественной интенсификации»[62], бесконечно наращивая толщину подошвы, ширину брюк или длину воротника и тем самым добиваясь *качественно иного* эффекта. Ограниченность здесь *структурная*, формальная, эстетическая, а не финансовая или идеологическая. Качественное отличие достигается на фоне сознательного и добровольного отказа – *само*ограничения – от использования элементов, не входящих в ассортимент «актуальных». «Соперниками» в данном случае являются не «соседи» и «знакомые», «соперником» выступает сама знаковая система. Соответственно, и цель «соперничества» состоит в ускорении коллапса самой системы путем

---

60 Veblen Th. *The Theory of Leisure Class*. P. 31.
61 Ibid. P. 103.
62 Simmel G. *Fashion*. P. 304.

бесконечной инфляции количественных параметров элементов. Как и «модник» Зиммеля, студенты попытались преодолеть качественную ограниченность (пост)советского потребительского *словаря* количественными изменениями в *грамматике* «новорусского» потребления, исчерпывая при этом логические пределы самой статусной символики[63].

Теория культурного производства, разрабатываемая Пьером Бурдье, как мне кажется, способна прояснить социологическое происхождение «количественного» фактора. В *Различениях*, описывая модели потребления, свойственные рабочему классу Франции, Бурдье замечает, что при необходимости «произвести впечатление» подобный эффект обычно увязывается с увеличением *количества* демонстрируемого продукта (например, количества еды во время праздничного ужина), а не за счет изменения его качества[64]. В чем причина сходства логики потребления рабочего класса Франции и студенческих описаний «новорусской элиты»? На мой взгляд, использование таких концепций, как *«поле ограниченного культурного производства»*, *«поле массового культурного производства»* и *«эффект гомологий»*, поможет дать ответ на этот вопрос.

Напомню основное содержание этих концепций. Различие между *«вкусом роскоши»* и *«вкусом необходимости»* является базовым для социологии вкуса Пьера Бурдье. В принципе, оба «вкуса» выражают лишь различные уровни зависимости индивида от материальных условий существования. Так, *вкус роскоши* отражает способность индивида реализовать себя, не ограничиваясь удовлетворением основных, базовых, потребностей. Аналогично *вкус необходимости* демонстрирует прямую зависимость эстетических средств самовыражения индивида от степени удовлетворенности непосредственных потребностей[65]. С этой точки зрения студенческое противопоставление *усредненности* интересов советского мужчины и *амбициозных завышенных* потребностей нового

---

[63] Барри Гринберг обнаружил аналогичную тенденцию использования «количественной интенсификации» в целях повышения собственного статуса среди американских ценителей искусства. Так, согласно общенациональному исследованию, проведенному в США в 1970-х, потребление «высокого искусства» было особенно «интенсивно среди людей, занимающих очень престижные должности, но имеющих сравнительно низкий уровень доходов». Как пишет Гринберг, «для людей, чей статус проигрывает при сравнении с более обеспеченными» группами, частое участие в «культурных событиях может являться попыткой удержать высоко престижную позицию», которую им удалось достичь. См.: DiMagio P., Useem M. Social Class and Art Consumption: The Origin and Consequences of Class Differences in Exposure to the Arts in America // *Theory and Society*. 1978. Vol. 5. P. 154. Иными словами, ограниченность набора символических форм, с помощью которых можно продемонстрировать достигнутый социальный статус, восполняется количественными методами.

[64] Bourdieu P. *Distinction*… P. 194–195.

[65] Ibid. P. 177.

русского наглядно демонстрирует логику структурного различия между *вкусом роскоши* и *вкусом необходимости*. Вопрос, однако, заключается в том, почему *завышенным* воспринимается наличие десяти перстней, а, допустим, не десяти картин Ивана Шишкина или Марка Шагала?

В теории Бурдье соотношение между символическим (т.е. культурой) и экономическим капиталом (т.е. финансами) носит *гомологический* характер. То есть иерархии вкусов и товаров в области культуры соответствует иерархия собственности в области экономики и властных отношений в области политики. Таким образом, позиция индивида в сфере культурного потребления отражает и воспроизводит его положение в сфере экономической и политической власти. Именно этот зеркальный эффект поля культурного производства и получил название «гомологического»[66].

Таким образом, институциализация новой русской элиты, ее борьба с другими мощными политическими и экономическими группами должны сопровождаться соответствующей институциализацией данной группы в сфере (*поле*) культурных символов. Аналогично экономическая мощь «новых русских» должна найти в студенческих текстах свое гомологическое отражение, «перевод» на соответствующий язык культурного производства, типичный для этой экономической группы. Однако, за редким исключением, – *стильный* «новый русский джентльмен» был упомянут всего лишь в 14 из 178 интервью – описание данного поля *культурного производства* «новорусского» стиля, поля принципиально иных «новорусских» объектов отсутствует в студенческих интервью.

Строго говоря, студенты могли бы использовать в качестве отличительного культурного признака «нового русского» идеологическую, т.е. постсоветскую, постсоциалистическую, природу. Однако использование идеологического отличия для демонстрации экономического превосходства тоже не лишено проблем. Гомологичное поле «новорусской» идеологии и символов, способное служить основой для студенческих описаний, практически отсутствует в сегодняшней России. В этом плане новые русские, взятые как социологическое явление, значительно отличаются от идеологически и культурно специфических социальных групп прошлого – будь то советские диссиденты, рокеры или стиляги-шестидесятники. Символическое значение этих групп заключалось в том, что они оказались в состоянии сформировать статус «вне» господствующего символического порядка[67] – прежде всего посредством формирования альтернативной системы культурного производства. В отличие от этих «культурных» диссидентов, новые русские не обладали ни необходимым запасом времени, ни альтернативным словарем символов, на основе которого они могли бы построить собственное культ-производство.

---

66 Bourdieu P. *The Field of Cultural Production*. New York, 1993. P. 44–45.
67 Yurchak A. The Cynical Reason of Late Socialism: Power, Pretense and the Anekdot // *Public Culture*. 1997. Vol. 9. P. 169.

На мой взгляд, именно эта ситуация дефицита постсоветских культурных символов, эта бедность исходного – *фабульного* – материала, основанная на крайне проблематичном положении постсоветского культурного производства и воспроизводства, и лежит в основе тех трудностей, с которыми столкнулись студенты при попытке символически – *сюжетно* – представить класс «новых богатых». В этой ситуации сложность оказалась частично преодоленной за счет проекции на незнакомую фигуру «нового богатого» собственных потребительских привычек, сформированных преимущественно в советской среде. Условно говоря, в основе нового сюжета оказались «старые песни о главном».

Безусловно, советское биографическое прошлое студентов или, вернее, их окружения не является единственной причиной искаженного и гипертрофированного воспроизводства советской эстетики. Этому способствовала и общая культурная ситуация. Как замечают ряд обозревателей российской культуры, к 1997 г. активные попытки деконструировать «великий стиль советской эпохи» сменились мощной культурной ностальгией по «лучшим моментам» социалистического прошлого[68]. Эта ситуация культурного «ностальящего»[69], основанная на паразитической эксплуатации культурного наследия[70], в совокупности с отсутствием сколько-нибудь развитого поля «новорусского» культурного производства в определенной степени объясняют причину активного использования студентами статусных объектов прошлого для репрезентации принципиально иной потребительской группы. Используемые товары (украшения, машины, дачи, телефоны) хотя и имеют советское происхождение, тем не менее не несут на себе очевидного идеологического штампа социализма[71].

---

68 Иванова Н. Ностальящее. Ретро на (пост)советском телеэкране // *Знамя*. 1997. № 9. С. 204–211; Смирнов И. Время – назад. Ностальгическая волна в музыкальном эфире // *Независимая газета*. 25 июня1996.

69 Иванова Н. *Ностальящее…* С. 204.

70 Сходный вывод можно найти в работе Ольги Матич, посвященной культурному анализу погребального обряда (ново)русской мафии. Как пишет исследовательница, «образ бандита на кладбище продолжает высокий погребальный стиль соцреализма – скульптурный и фотореалистический» (Матич О. Успешный мафиозо – мертвый мафиозо: культуры погребального обряда // *Новое литературное обозрение*. 1998. № 33. С. 104). Несмотря на социокультурные различия между бандитами и портретами «новых русских» в изображении студентов, их объединяет существенная родственная черта – глубокая стилистическая и эстетическая зависимость от культурного наследия советской эпохи.

71 Показательно, что студенты обошли стороной такие символы «вкуса роскоши», как, допустим, бриллианты, коллекционирование редких книг, картин, машин, лошадей и т.п., обучение в престижных зарубежных университетах и способность оплатить подобное обучение для своих детей, наличие собственных самолетов и охраны, возможность жить за рубежом, «делая деньги» в России, – т.е. все те элементы, которые, собственно, и отличают жизнь новых русских и отсутствовали в советский период.

Пристальное внимание к статусным *объектам* недавнего прошлого – далеко не единственный результат отсутствия четко оформленного поля культурного производства новорусских символов и объектов. Подобное «отсутствие присутствия» заставило студентов сделать еще один естественный шаг – от символически неочевидного поля *финансового господства* к символически прозрачному полю *культурного потребления*, минуя таким образом поле *культурного* – или какого бы то ни было – *производства*. В отсутствие «знакового» производства «знаковым» становится потребление. Однако потребление способно выполнять коммуникативную функцию, манифестирующую социальный статус индивида, лишь тогда, когда имеет место несколько *несовпадающих* и достаточно *устойчивых* моделей потребления. Только при этом условии потребление выступает формой «символической борьбы либо за присвоение знаков отличия в виде классифицированных и классифицирующих предметов собственности и форм деятельности, либо за поддержание (или ниспровержение) самих принципов, которые положены в основу классификации этих знаков отличия»[72]. Проблемы структурного и семантического плана возникают при попытке изменить статус тех «знаков отличия», которые уже находились или продолжают находиться в *массовом* использовании. Студенты смогли избежать данного тупика посредством воображаемого конструирования поля, которое можно обозначить как *ограниченное поле массового культурного производства*, поле *эксклюзивного ширпотреба*, поле *элитарного китча*.

Напомню, что в своей социологии культурного производства Бурдье выделяет два основных поля – поле *ограниченного* культпроизводства и поле *массового* культпроизводства. Основное различие между этими двумя полями состоит в разной потребительской аудитории. Поле ограниченного культурного производства «объективно ориентировано на производителей культуры», в то время как поле массового производства нацелено на «потребителя вообще». Сформулирую ту же самую идею иначе: функция ограниченного культурного производства состоит в поддержании символических границ, отделяющих группу культурной, экономической, политической или научной элиты от всех остальных. Главная функция массового культпроизводства состоит в увеличении прибыли. Соответственно, контроль над доступом к продуктам «ограниченного поля» является основным условием его – т.е. поля – существования: (не)доступность этих продуктов обусловлена (не)доступностью «инструментов, с помощью которых значимость этих продуктов может быть постигнута»[73]. В свою очередь, популярность массовой продукции обеспечивается постоянным воспроизводством стандартизированных форм восприятия культуры.

---

[72] Bourdieu P. *Distinction*… P. 249.

[73] Bourdieu P. *The Field of Cultural Production*… P. 120.

Данная бинарная схема довольно успешно работает при интерпретации культурного потребления в обществах со стабильной социальной структурой и, соответственно, стабильной иерархией культурных стилей и ценностей. В таком обществе, согласно Бурдье, культурная иерархия представляет собой три «слоя» и отражает количество «культурного капитала», вложенного в освоение того или иного произведения культуры. Малодоступный классический «вкус законодателей» моды занимает вершину этой иерархии и является общепризнанным «пределом стремлений» (*Хорошо темперированный клавир* Баха и картины Гойи). В свою очередь вездесущий «вкус масс» занимает нижнюю строчку и подвергается открытым и постоянным насмешкам (*Голубой Дунай* Штрауса и *Травиата* Верди). Между этими двумя «слоями» находится молчаливо признаваемый «вкус посредственностей» (*Венгерская рапсодия* Брамса и работы Ренуара)[74].

Использование данной триединой схемы даже по отношению к советскому периоду представляет определенную трудность. Безусловно, степень физической и интеллектуальной *доступности* произведений культуры в советское время может служить классификационным критерием. Сложность, однако, заключается в том, что наряду с иерархией, выстроенной по принципу (не)доступности, сформированной и охраняемой заинтересованными представителями советской интеллигенции, безусловно, существовала иерархия, выстроенная по принципу *общепризнанности*, санкционированная господствующим политическим режимом, – с *Умирающим лебедем* в качестве бессмертной классики. К этому можно добавить иерархию, сформированную внутри неофициальной или полуофициальной культуры, внутри диссидентской культуры и т.п. и т.д.

С точки зрения любой иерархии вкусов коллективный образ «нового русского», нарисованный студентами: в малиновом пиджаке, с громадной золотой цепью на шее, сотовым телефоном в руке и перстнем на каждом пальце, – представляет определенный теоретический парадокс. Предметы потребления, принадлежащие полю массовой культуры, в данном случае призваны репрезентировать принадлежность индивида к верхушке экономической иерархии, к ограниченному кругу «элиты». В чем причина подобного рода качественного «самоограничения» в условии доступности практически любых символических средств манифестации финансового богатства?

На мой взгляд, можно выделить несколько факторов, способствовавших превращению производства предметов «демократической роскоши» в производство предметов «элитарного ширпотреба». Один из этих факторов связан с общей культурной трансформацией советского общества. Распад Советского Союза, несомненно, подорвал сложившуюся иерархию культурных вкусов. Классическая элитар-

[74] Bourdieu P. *Distinction*… P. 16.

ность «профессиональных знатоков культуры» лишилась финансовой и институциональной поддержки государства и оказалась постепенно вытесненной на периферию общественной жизни. Более того, эстетически продвинутая советская интеллигенция вряд ли входила в состав правящей элиты. Эффект гомологий, о котором пишет Бурдье, в данном случае практически не действовал. Поле *ограниченного* культурного производства в советском обществе – знаменитые правительственные концерты – с трудом выполняло функцию наименьшего общего знаменателя, способного сплотить политическую, экономическую и интеллектуальную элиты. Хотя культурные иерархии этих элит и не были *абсолютно* оппозиционными по отношению друг к другу, они, бесспорно, существовали в «автономном» режиме. Условно говоря, Окуджава не пел во Дворце съездов, но и *Березка* не танцевала в Академгородке.

Исчезновение политической цензуры и коммерциализация индустрии культуры разрушили «чистоту» классификационных схем советского периода. Потеряла свою «классификационную» привлекательность и полностью дискредитировала себя «официальная» культурная иерархия советского государства. По крайней мере, на время *Лебединое озеро* высохло. В условиях культурного вакуума «классическим» оказалось то, что еще совсем недавно было «общепризнанным» и «массовым». Именно благодаря такой трансформации вкусов стала возможной ситуация, при которой членами московского «элитарного» Английского клуба становятся Людмила Гурченко и Владимир Винокур – «народные артисты», представляющие подчеркнуто массовые, *низовые* жанры.

Данный процесс «ротации вкусов» усугубился хаотичной ротацией самих элит, что исключало любую возможность для очередной «партии власти» предпринимать затратные по времени и финансам меры по «усовершенствованию» инструментов своего культурного (вос)производства. В этой связи вряд ли удивительным является тот факт, что основным показателем экономического, социального и политического статуса индивида стало *демонстративное изобилие* – индикатор, характерный для потребительских культур «дефицитного» типа[75]. В ситуации

[75] Ярким примером тому, что акцент на *количестве*, а не *качестве* потребляемого зависит не столько от доступности выбора, сколько от сложившихся вкусовых предпочтений, могут служить архитектурные вкусы русских эмигрантов, осевших в 1991–1996 гг. в Бруклине (Нью-Йорк). Как недавно заметила *Нью-Йорк Таймс*, русификация Манхэттен-бич, зажиточной части Бруклина, сопровождалась установлением господства специфического архитектурного стиля: «Заметить отремонтированный или восстановленный русский дом здесь несложно. Один нерусский житель этого района охарактеризовал данный архитектурный стиль как "крепостной" (the fortress look). Для того чтобы построить свои дома, некоторые русские полностью уничтожили здания, стоявшие на месте их нынешних жилищ. Наибольшей популярностью пользуются здесь огромные колонны и кирпичная кладка. Отзываясь об этом стиле, Гарольд Вайнберг, проживший на Манхэттен-бич больше тридцати лет, замечает: "Очень броско и декоративно. На углу Нор-

дефицита статусных объектов финансовое изобилие проявляет себя в форме «вздувания» цен на товары массового потребления и, соответственно, инфляции их стоимости. В итоге «вкус роскоши», подчеркивающий материальную независимость индивида, проявляется *количественно* – либо как способность приобрести неограниченное количество дорогостоящего продукта («десять перстней», «икра ложками»), либо как способность платить цену бóльшую, чем принято обычно («бросаться деньгами»). Логика *ограниченного* культпроизводства используется в данном случае в отношении *массового* культпроизводства. Итогом подобного наложения становится *монополизация* объема культурной продукции *массового* спроса и, соответственно, цен на эту продукцию. В качестве примера подобной логики приведу шутку, рассказанную одним из студентов.

Встречаются двое новых русских, один из них спрашивает:
– Вася, ты где достал такой галстук?
– В бутике у Валентино. За 2000 долларов!
– Да-а-а, не повезло. Я знаю место за углом, где точно такой же галстук можно купить за 3000 долларов[76].

«Новый русский» из студенческих интервью со всеми своими перстнями и крестами относится к этому же полю эксклюзивного ширпотреба. Как уже отмечалось, ограниченность фабульного набора статусных означающих студенты преодолели путем повышения значимости уже известных товаров, однако при этом произошла определенная трансформация понятий. Значимость оказалась синонимом стоимости или, вернее, цены. В свою очередь, стилистические особенности товаров «новорусского» стиля оказались сведенными к позиции в прейскуранте. Потенциал знаковой системы, с помощью которой можно было симво-

---

фолк и Приморского бульвара кто-то из русских строит дом, который выглядит, как средневековый замок. Но мне нравится!"» (*The New York Times*. September 23. 1998. Section B.)

76 Существуют и менее анекдотичные примеры использования подобной логики. *Аргументы и факты* как-то сообщили об организации концерта Лучано Паваротти на Красной площади во время празднования 850-летия Москвы. Несмотря на размеры площади, на концерте присутствовало лишь около шести тысяч представителей российской политической, экономической и культурной элиты. Как замечает газета, все они получили билеты бесплатно. Размер гонорара Паваротти соответствовал традиционной ставке для выступлений на стотысячных стадионах (т.е. один миллион долларов). Событие, относящееся к массовому культпотребу, таким образом, оказалось возведенным в ранг эксклюзивного посредством примитивного ограничения физического доступа. При этом символический, статусный смысл событие приобретает именно в результате публичной демонстрации *ограниченности* доступа. Проведение подобного концерта в Лужниках с соответствующей массовой аудиторией носило бы принципиально иной символический смысл. См.: *Аргументы и факты*. 1998. № 15.

лически обозначить экономическое господство «новых богатых», таким образом, оказывается исчерпанным, и в итоге студенческие описания *новых русских* сводятся к описанию *денег*, которыми они владеют. Например, в следующем отрывке из интервью со студенткой показательно отсутствие сколько-нибудь конкретных описаний товаров, которые новый русский способен приобрести. Его способность «купить любую вещь» в студенческом воображении сводится к способности «купить все возможное»:

> Новый русский – очень предприимчивый человек, зарабатывающий достаточно много денег, чтобы покупать подарки и всё возможное жене и родственникам, друзьям за границей, а также который мог бы себе позволить дорогостоящий отдых за границей. В основном всё сводится к деньгам… (Ж–21).

Еще один студент следует той же логике «потребительской абстракции»: «Новый русский – человек, который умеет зарабатывать хорошие деньги и любит показывать, как он хорошо живет и наслаждается жизнью» (М–23). Другая студентка отмечает: «Новый русский любит говорить только на одну тему – о деньгах. Как он их зарабатывает и как он их тратит» (Ж–20). Цикл ***Деньги–Товар–Деньги***, таким образом, оказывается завершенным. Полностью истощив доступный культурный запас советского прошлого, студенты вернулись к базовому означающему – деньгам. Вернее, их количеству.

Заключение

Социологическая интерпретация студенческих интервью в данной статье преследовала несколько целей. Во-первых, как я пытался показать, фабула *политических перемен* сводится в студенческих текстах к *трансформации потребительских привычек*. Изменение политического режима, иными словами, воспринимается сквозь призму изменений потребительских стандартов.

Во-вторых, сюжетная специфика постсоветского восприятия потребления проявила себя в студенческих интервью по меньшей мере двояко. С одной стороны, потребление – особенно демонстративные, показные, откровенно публичные формы, – являясь существенным механизмом формирования половой идентичности, все чаще воспринимается как «мужской» вид деятельности. С другой стороны, формы, способы и ассортимент потребления, приписываемые в студенческих текстах «новорусским» мужчинам, поражают монотонностью, повторяемостью, предсказуемостью. «Новорусский» стиль жизни примечателен не столько качеством потребления, сколько количеством.

В-третьих, в данной статье я сделал попытку продемонстрировать механизм, лежащий в основе студенческих представлений о «новых

богатых» и их стиле жизни. Как свидетельствуют студенческие комментарии, попытки представить незнакомый тип потребления в значительной степени используют механизм *проекции* индивидуальных культурных предрасположенностей и привычек на описываемый объект. Так, конструирование образа нового русского во многом строилось на основе культурной логики советского периода с его дефицитом в качестве базовой характеристики. Оказавшись не в состоянии найти адекватные символические означающие, способные гомологически воспроизвести специфическое экономическое положение новых богатых, опрошенные студенты выбрали путь количественной репрезентации, переводя «вкус роскоши» во «вкус необходимости».

Помимо собственных культурных предрасположенностей студентов, значительная роль «количественного фактора», на мой взгляд, является следствием более широкой культурной ситуации. Отсутствие развитого поля постсоветского культурного производства привело к тому, что акцент в описаниях новых русских оказался смещенным с *области производства* символов на *область потребления* символических продуктов. Кроме того, ограниченное число новорусских статусных объектов логически отразилось в их количественной интенсификации. Комбинация двух факторов (т.е. собственная история культурного потребления студентов и развитие культуры в обществе), на мой взгляд, способна ответить на вопрос, почему отличительной чертой *новорусского* мужчины является именно количество приобретенных им предметов. Путем увеличения веса, количества, числа предметов личного потребления *нового русского* студенты смогли преодолеть неизбежный разрыв между «новорусской моделью» и теми ожиданиями, которые сформировались в процессе собственной потребительской активности.

Тенденция восприятия «богатства», продемонстрированная студентами, имеет еще одно значение. Как показали студенческие описания, «богатство» крайне редко воспринимается как потенциальный «капитал», возможность инвестировать и получить прибыль. Отличительной характеристикой студенческого восприятия финансового благополучия является ярко выраженная *непроизводственная* сущность. «Богатство» понимается как возможность тратить, а не как возможность зарабатывать.

Не имея достаточных символических средств, способных адекватно выразить богатство «нового русского», студенты, судя по всему, оказались перед двумя возможностями: либо воспринять *золотую цепь* в качестве конечного означающего, превращая таким образом «деньги» из базовой метафоры в самоцель, в недоступный для понимания «текст в себе». Либо выучить новый язык потребностей и способов их реализации, язык, способный предложить постсоветскому смыслу адекватное постсоветское означающее.

1999 г.

КАПИТАЛИЗМ С ЧЕЛОВЕЧЕСКИМ ЛИЦОМ,
или О профессионализации продажности

«Лучшее развлечение от мыслей – работа, – думала Вера Павловна, и думала совершенно справедливо. – Буду проводить целый день в мастерской, пока вылечусь».

Н. Г. Чернышевский. Что делать? (1863)

Новая русская женщина – обыкновенная женщина, которая хочет иметь богатого мужа или хорошую работу, т.е. та, которая хочет не нуждаться в деньгах, ни в чем; быть полностью независимой.

Студентка, 18 лет (1997)

Радует, что хоть какие-то специалисты наши нужны [на Западе]. Хоть проститутки. Проститутки, ученые, нефтяники... Профессия проститутки ничуть не хуже, чем профессия массажистки, медсестры, парикмахера, ученого, слесаря....

А. Никонов. Огонек (2003)



Среди многочисленных музыкальных шлягеров прошлого, прозвучавших в *Старых песнях о главном* 31 декабря 1997 г., *Стою на полустаночке* (муз. И. Катаева, сл. М. Анчарова) была, пожалуй, одной из немногих песен, в которой смысловой и ассоциативный уровни не имели практически ничего общего с сюжетной канвой, предложенной видеорядом. Алена Апина, в ковбойской шляпе и плаще, с наганом в руках и в окружении нескольких подруг, грабит поезд и убивает мужчин-пассажиров, напевая при



Ил. 1–2. «*На злобу – неответная*»
(Старые песни о главном, ОРТ 1997)



этом о простой «фабричной девчоночке», «неответной на злобу» и «приветной на доброту» (**ил.1–2**). Смешав воедино женские типажи из «западного вестерна», «красных дьяволят» и детективов Марининой, этот визуальный рассказ о «неуловимых мстительницах» заканчивается примечательным эпизодом. Поглаживая наганом небритую щеку своей жертвы, одна из «новых амазонок» сообщает ей: «Запомни, мальчик, меня зовут Танечка». Вместо ответа, однако, следует окрик подруги – сплав бендерши и Анки из анекдотов про Чапаева, – стреляющей одновременно из двух ружей: «Делом надо заниматься, дорогая моя, делом!» (**ил.3–4**).



Ил. 3–4. «*Запомни, мальчик, – меня зовут Танечка*» (Старые песни о главном, ОРТ 1997)

На мой взгляд, подобная актуализация культурного наследия недавнего прошлого не является случайной и отражает определенные процессы, происходящие как на уровне масштабной социальной трансформации российского общества в течение последних пятнадцати лет, так и на уровне попыток придать этим процессам определенную символическую форму. Как я попытаюсь показать в данной статье, в центре этого процесса символизации постсоветских перемен нередко оказывается фигура «новой русской женщины». О специфике конкретных очертаний этой фигуры, т.е. о характере тех выразительных средств, которые оказываются увязаны с «новой русской женщиной», и пойдет речь в дальнейшем. Сначала я изложу основные результаты опросов студентов, проведенных в ходе полевого исследования в г. Барнауле в 1997–1999 гг., а затем с помощью материалов массовой постсоветской культуры попытаюсь интерпретировать определенную версию «новой русской женщины», нарисованной студентами.

«Среди подруг скромна не по годам…»

Становление новых политических режимов в России традиционно отождествлялось с появлением людей *«нового»*, *«особого»* типа. Роман Чернышевского *Что делать?*, напомню, имеет подзаголовок: *Из рассказов о новых людях*[1]. Вряд ли является удивительным и то, что в процессе этой антропоморфизации политического, этой «соматизации социальных отношений господства»[2], призванных увязать новые формы общественных практик с телесными характеристиками их участников, воспроизводится и исходный принцип полового диморфизма. *«Новая мужская»* типичность в данном случае обычно ассоциируется с той или иной формой героизма. В свою очередь, *«новый тип»* женственности зачастую представляет собой комбинацию «новых» – т.е. «прогрессивных» – *моральных* качеств с «новой» *трудовой этикой*. Вера Павловна Чернышевского – с ее швейными мастерскими и непростой конфигурацией любовных отношений – является, пожалуй, наиболее ярким примером подобного подхода к конструированию «новой» женственности. Не являлась исключением в данном случае и *«новая советская»* женщина. Американский историк Барбара Клементс в своем исследовании хорошо сформулировала ее основные черты:

> Рожденная в годы революции и гражданской войны, советская героиня сначала обрела жизнь на страницах периодики в форме медсестры, военного комиссара и даже рядового солдата. Ее отличали скромность, твердость, целеустремленность, сочувствие к другим, храбрость, решительность, трудолюбие, энергичность и, зачастую, молодость. Мысли о личном благополучии ее не волновали… она была в состоянии преодолеть физические трудности и даже пожертвовать своей жизнью на благо строительства лучшего мира.

Со временем, отмечает Клементс, *«новая советская»* женщина наряду с «твердостью», «трудолюбием» и «целеустремленностью» стала ассоциироваться и с «любовью», «материнством» и «заботой о домашнем очаге»[3].

Словно вторя Клементс, одна из моих респонденток охарактеризовала этот тип женщины следующим образом: «Советская женщина – это традиционная хранительница очага, больше чувственно, чем интеллектуально развитая, с талантом воспитания детей, способная к самопожертвованию, в общем, своеобразная "наседка", действующая под лозунгом: "*Всё – на благо человечества, всё лучшее – детям!*"» (Ж–18)[4].

---

1 Чернышевский Н.Г. *Что делать? Из рассказов о новых людях*. Л., 1967.

2 Bourdieu P. *Masculine Domination*. Stanford, 2001. P. 23.

3 Clements B.E. The Birth of the New Soviet Woman // Gleason A., Kenez P., Stites R. (eds.). *Bolshevik Culture: Experiment and Order in the Russian Revolution*. Bloomington, 1985. P. 220.

4 Здесь и далее буква в скобках означает пол респондента, цифры – ее/его

Еще одна студентка добавила: «Советская женщина – это терпеливая, работящая "серая мышка", которая воспитывает детей в духе новой коммунистической веры». Студент технического вуза лаконично сформулировал эту же мысль: «Типичная советская женщина: с работы – по магазинам. Потом – домой: ужин, бигуди и спать. В выходные – сад-огород» (М–18). Собственно, именно жизни этой «наседки» и был посвящен первый советский телесериал *День за днем* (1974), в котором и прозвучала впервые песня «про полустаночек» в исполнении актрисы Нины Сазоновой.

Политические перемены 1980–1990-х гг. принесли с собой несколько иную версию очередной *«новой женщины»*. Однако, несмотря на принципиальные внешние отличия Алены Апиной, вставшей на пост традиционных исполнительниц песни про «простое полотно» своей судьбы, морально-экономическая логика конструирования образа *«новой женщины»* осталась прежней. Новизна моральных принципов («Запомни, мальчик, меня зовут Танечка»), как и прежде, оказывается в тесной связи с новизной трудовых навыков («Делом надо заниматься, делом»).

Одной из целей моего исследования и являлась попытка обнаружить механизмы подобного сращивания экономического и сексуального, столь ярко отраженного в видеоклипе. Точнее, меня интересовали риторические стратегии, с помощью которых происходило своеобразное символическое оженствление экономического и символического полей, складывавшихся в России в конце 1990-х гг. Именно поэтому во время опросов я просил студентов первого и второго курсов барнаульских университетов и выпускников средних школ давать свои трактовки таким исторически специфическим фигурам, как *«русская»*, *«советская»*, *«новая русская»* и *«постсоветская»* женщина и, соответственно, мужчина[5].

Выбор данной группы объясняется рядом факторов. Прежде всего, это поколение (15–23-летних на момент интервью) является первым постсоветским поколением, т.е. поколением, чей стиль жизни формировался преимущественно вне пределов советского строя. Вместе с тем непосредственное окружение до сих пор несет на себе следы советского прошлого. Строя исследование по принципу открытого пись-

---

возраст на момент проведения интервью.

5 В течение 1997–1999 гг. собрано 178 сочинений, которые, на мой взгляд, представляют собой интересный исторический и антропологический источник, позволяющий судить об определенных механизмах дискурсивного производства половой идентичности в переходный период. Дискуссию репрезентации «нового русского» мужчины, основанную на этих же материалах, см. в моих статьях: Ушакин С. Количественный стиль: потребление в условиях символического дефицита // *Социологический журнал*. 1999. № 3–4; Oushakine S. Quantity of Style: Imaginary Consumption in the New Russia // *Theory, Culture, and Society*. 2000. Vol. 17(5).

менного интервью, т.е. прося студентов записать те ассоциации, с которыми связаны воспоминания о советском прошлом и постсоветском настоящем, я хотел понять, как именно этот исторический палимпсест, это одномоментное присутствие, это сиюминутное наложение в повседневной жизни следов закончившейся эпохи и возникающих элементов нового периода проговариваются и присваиваются на индивидуальном уровне. Вернее, на уровне индивидуального письма, которое наиболее четко демонстрирует индивидуальные навыки использования имеющихся символической структуры и символического репертуара, индивидуальные способности к артикуляции, т.е. закреплению в языке своей собственной позиции, а также позиций (для) других.

Термин *«новый русский»* своим происхождением, судя по всему, обязан двум взаимосвязанным процессам. Например, в редакционной статье первого – «пилотного» (1992) – ежедневного выпуска газеты *Коммерсантъ-daily*, рисующей коллективный портрет своего читателя, отмечалось:

> В западной прессе уже довольно прочно установился термин «new Russians», которому, как ни странно, в прессе отечественной аналога нет. Используется «новые богатые». Но это, пожалуй, излишне широко. Речь не просто об обеспеченной части общества. Речь об определенном, гораздо более узком социальном слое, представители которого характеризуются одновременно высокой материальной обеспеченностью, образованностью, новым менталитетом и, как следствие, новым стилем жизни. Формирующаяся элита российского обществе... В социологии есть термин, который вполне приемлем в этом случае, – «опережающая группа». Группа, первой достигшая параметров и норм поведения, в направлении которых развивается общество в целом[6].

Эта попытка *социологически* обозначить присутствие новой «опережающей группы» на карте постсоветского общества была дополнена еще одной, не менее сильной тенденцией, связанной с реакцией населения на *стилистические* особенности формирующегося класса «новых богатых». Смешение и слияние стратификационного и фольклорного типов восприятия «новых русских» во многом и превратили эту категорию в эффективный и эффектный символ 1990-х гг.[7]

---

6 Кто они такие? // *Коммерсантъ-daily*. 7 сентября 1992 г.

7 О «новых русских» как явлении культуры подробнее см.: Гощило Е., Ажгихина Н. Рождение новых русских: картинки с выставки // *О муже(N)ственности* / сост. С. Ушакин. М., 2002. С. 504–532; Мещеркина Е. Биографии «новых русских»: гендерная легитимация предпринимательства в постсоветском пространстве // *Гендерные исследования*. 1999. № 2. С. 123–144; Файбисович С. *Русские новые и неновые*. М., 1999; Grant B. The Return of the Repressed: Conversations with Russian entrepreneurs // G. Marcus, ed. *Paranoia Within Reason. A casebook of Conspiracy as Explanation*. Chicago, 1999. P. 241–267; Humphrey C. *The Unmaking of Soviet Life*. Ithaca, 2002. P. 175–201; Linguist G. Spirits and Souls of Business: New Russians, Magic, and the

Студентка, у которой, по ее словам, «много друзей среди новых русских», предложила следующую таксономию типов *«новой русской»* женщины, указывая при этом те стили жизни, которые в большинстве своем были не доступны во времена советского прошлого.

Новая русская:
А. Жена нового русского, которая сидит дома и ничего не делает.
Б. Женщина, имеющая свое дело и преуспевающая в нем.
В. Женщина, умеющая хорошо себя «подать», красиво, со вкусом одеться.
Г. Дочь нового русского, учится в российском вузе, а затем – в престижном месте за границей, в коллективе их часто не любят.
Д. Любовница нового русского (Ж–17).

«Новая русская», таким образом, представляет собой определенный водораздел (границу?) между Россией периода государственного социализма и Россией рыночных реформ. В своей типологии студентка коснулась практически всех важных сфер личной жизни: семья, работа, профессиональная мотивация, самовосприятие, дети, определенный тип личных отношений. Любопытно, что все эти характеристики имеют одну общую черту – явную или скрытую связь со сферой публичных отношений, которая представлена либо посредством отрицания (в виде женщины, которая целенаправленно «сидит дома и ничего не делает»), либо в форме подтверждения важности (в виде разнообразных форм потребительских практик). Все эти инкарнации *«новой русской»* женщины предполагают наличие действительно существующей или воображаемой аудитории – будь то деловая среда (Б), завистливый коллектив коллег по учебе (Г) или круг друзей/подруг, способных оценить вкусовые предпочтения *«новой русской»* (В). Публичный компонент не становится менее важным и тогда, когда тип поведения предписывает *демонстративный* уход в частную жизнь (А). Даже сугубо «частные» отношения (Д) в описании студентки не избежали морализаторского взгляда публики – выбор терминологии («любовница» вместо, например, «подруга») предполагает явную оценочную позицию.

Безусловно, подобная дифференцированность в восприятии *«новой русской»* женщины во многом отражает хорошую степень знакомства информанта со спецификой конкретной среды. Для подавляющего большинства опрошенных студентов эта среда во многом оставалась предметом многочисленных стереотипов и фантазий. И чем дальше находились информанты от возможности непосредственно наблюдать стиль и формы жизни новых богатых, тем более фантазматическими ста-

---

Esthetic of Kitch // *Journal of Material Culture*. 2002. Vol. 7(3). P. 329–343. См. также специальный номер журнала *Russian Review*, посвященный этой теме (*The Russian Review*. 2003. Vol. 61(1)), а также: *Новый русский букварь* (сост. К. Метелица и В. Фомина). М., 1998.

новились их описания *«новой русской»* женщины, или – сформулирую чуть иначе – тем сильнее становился ее иностранный акцент.

Например, одна из информанток, подчеркивая неординарность «*новой русской»* женщины, описывает ее следующим образом: «Новая русская – это "леди", которая, забыв об определенных природой обязанностях, живет для себя. Она ухоженна и самоуверенна, идет по жизни, не боясь» (Ж–18). Иногда образы этой «леди» напоминают клише, сформированные сериалами типа *Династия*, *Беверли Хиллс 90210* или *Санта-Барбара*. Семнадцатилетний студент пишет: «Новая русская женщина – это жена нового русского, неработающая, доставляющая удовольствия своему мужу. Она не ухаживает за домом, для этого у нее есть прислуга. Играет в гольф, купается в бассейне возле коттеджа». В данном случае вряд ли является важным то, что бассейн, построенный возле (сибирского) коттеджа, будет покрыт льдом по крайней мере семь месяцев в году или что ближайшая площадка для игры в гольф расположена в Москве. В процессе символизации проблема *соответствия* между образом и «реальностью», которую этот образ призван отразить, как напоминают Лурия и Выготский, является второстепенной. Главным же становится символическая возможность контролировать «реальность»[8], т.е. оперировать символами, призванными заместить неподконтрольные, но действительно существующие явления и процессы.

Время от времени, однако, подобный контроль оказывается ограниченным, и студенты испытывают определенные трудности в попытках вместить свое восприятие *«новой русской»* женщины в доступные пространственно-семантические рамки. В этом случае невозможность символически определить статус *«новой женщины»* выражается, вернее, ассоциируется с ее личностными качествами. Собственная неспособность артикулировать *новые* качества с помощью *старого* языка преодолевается путем акцентирования *неочевидности*, семантической и стилистической *чужеродности* свойств *«новой русской»*. Например, одна из студенток продемонстрировала данную стратегию символического отчуждения следующим образом: *«Новая русская* женщина – деловая, экстравагантная, эмоционально закрытая… Скорее, карьеристка» (Ж–18). Другая выразила схожую мысль так: «*Новая русская* женщина – жена нового русского. Она отличается холодностью и индифферентностью» (Ж–18).

Любопытно, что вопреки ожидаемому различию описания *«новой русской»* в сочинениях мужчин и сочинениях женщин не отличались своими «типичными» характеристиками. Именно этот факт позволяет говорить о том, что *восприятие* социальных трансформаций, использующее в качестве своей основы механизм *пол*-яризации сложившихся половых идентичностей и практик, тем не менее не находится в непо-

[8] Vygotsky L Luria A. Tool and Symbol in Child Development // R. van der Veer, J. Valsnier (eds.). *The Vygotsky Reader*. Oxford, 1994. P. 109, 111.

средственной зависимости от половой идентичности самого субъекта восприятия. Пол в данном случае используется в качестве своеобразной поверхности, экрана, служащего для отображения необходимых (зрительских) проекций.

«Жила, к труду привычная...»

Как уже отмечалось, среди тем, которые оказываются постоянно увязанными с образами *«новых русских»* в студенческих сочинениях, тема публичности является, пожалуй, одной из самых постоянных. Важным элементом этой демонстративности – в потреблении или, допустим, в мире бизнеса – является практически добровольное подчинение внешней – анонимной или дружественной – оценке. Оценка, прицениванование и признание со стороны являются постоянными и целью, и мотивацией. Новые русские обоих полов характеризуются студентами как люди, «гордые своим богатством, стремящиеся жить *напоказ*» (Ж–17), как люди, у которых «много денег, и они "*кричат*" об этом на каждом шагу» (Ж–17; курсив мой. – *С.У.*).

Понятно, что во многом это представление о неиссякающем стремлении *новых русских* быть увиденными и отмеченными является отражением общего представления моих респондентов о том, что индивидуальное существование приобретает смысл лишь посредством внешней оценки. И все же это пристальное внимание к взгляду со стороны, как мне кажется, отражает и еще одну, вполне историческую тенденцию. Вплоть до недавнего времени практически любая форма публичности носила в той или иной степени негативный оттенок – общественная жизнь в основном ассоциировалась с «общественными нагрузками» и давлением «общественного мнения». За небольшим исключением *общественное* признание означало *официальное* признание. Фрагментация институтов власти полностью изменила эту ситуацию. Индивидуальный успех стал оцениваться и достигаться именно благодаря способности привлечь к себе внимание общественности с помощью мобилизации всех доступных ресурсов. Наличие *«связей»*, столь существенное для успешной жизнедеятельности в советский период, сменилось способностью формировать «связи *с общественностью»*; блат оказался вытесненным специалистами по *PR*.

Однако эта замена контролирующего взора Большого Брата на бесчисленные взгляды оценивающей общественности, судя по всему, дается не так легко. «Новая русская» в изображении студентов прежде всего ассоциируется со сферой семьи. Однако они не обошли вниманием и тех, кто решился «заняться делом». Всеобщая типология, судя по всему, укладывается в схему, предложенную одной студенткой: «Новая русская женщина – это, в основном, домохозяйка. Или, хотя редко, бизнесменка...» (Ж–21). Остановлюсь сначала на более редкой разновид-



Ил. 5. «*Новая русская – самоуверенная респектабельная бизнес-вумен, считающая, что ей достаточно повезло в этой жизни*» (из сочинения студента, 21 год)
Фото из журнала «Медведь», 1996, № 11

ности *«новой русской»* женщины. Хотя ее описания в студенческих сочинениях не так часты, тем не менее они достаточно рельефны для того, чтобы составить определенный связный портрет[9].

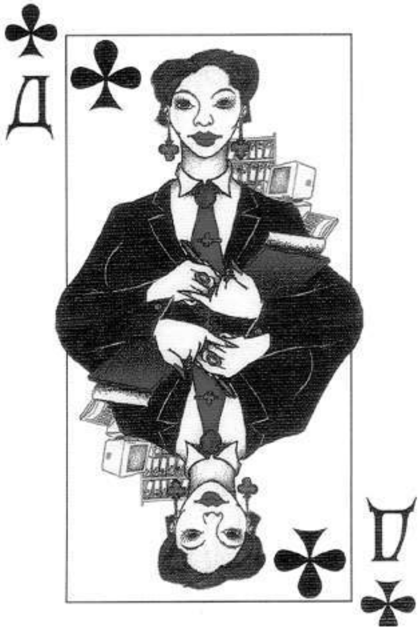
В полном соответствии с самим термином символическое оформление «новой русской бизнес***мен***ки» часто возникает как противовес «типичному» образу «нового русского» мужчины. Приведу пару примеров. Студентка гуманитарного вуза пишет: *«Новый русский* – красный пиджак, галстук, джип, квартира, ресторан, много любовниц, достаток, роскошь. *Новая русская* – деловая женщина, занимается своим делом, владеет фирмой…» (Ж–18). Студент технического вуза следует сходной логике: *«Новый русский* – бывают разные, но в основном: максимум денег, минимум культуры… *Новая русская* – самоуверенная респектабельная бизнес-вумен, считающая, что ей достаточно повезло в этой жизни» (М–21) (**ил. 5**).

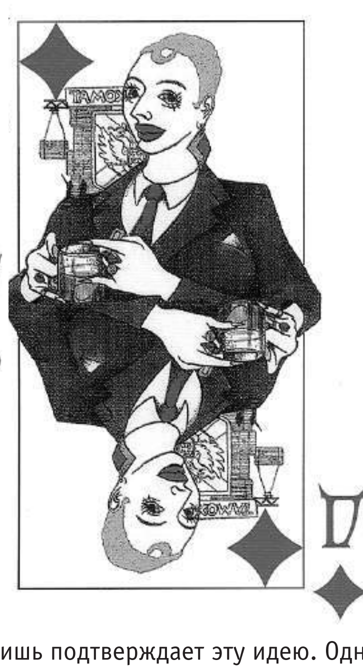
Очевидно, что оппозиция, которая выстраивается в изображении персонажей, казалось бы, принадлежащих к одному и тому же символическому полю, основана на разных принципах. Дело не только в том, что «владение фирмой» у деловой *«новой русской»* противопоставляется владению джипами и пиджаками у *«нового русского»*. «Качки на *Мерседесах*» (М–19) и «ухоженная и уверенная в себе «*новая*

[9] Социологический анализ самих предпринимательниц см., напр.: Чирикова А. *Женщина во главе фирмы*. М., 1998 (URL: http://www.auditorium.ru/books/2148/).

русская»» (Ж–19) указывают и на разные модели публичного существования. Если внешний вид *«новой русской»* («ухоженная») увязывается с *восприятием* ее роли («самоуверенная и респектабельная»), то внешность *«нового русского»* метонимически сведена до уровня публично демонстрируемого объекта потребления (или денег). Символизации по *принципу внутреннего сходства* в «женском» случае («ухоженная и уверенная») противостоит символизация *по принципу контраста* в «мужском» («качки» vs. *Мерседес*).

Сформулирую чуть иначе. Хотя «жизнь напоказ» и является, по мнению студентов, одним из признаков *«нового русского»* стиля, способность «уверенно» выдерживать бремя этой постоянной публичности, судя по цитатам, напрямую увязывается с половой принадлежностью. Фигура «деловой» и «самоуверенной» *«новой русской»* в итоге становится символическим решением, удачно объединяющим *требование* «публичной доступности» как неотъемлемое условие коммерческого успеха и собственно *процесс* превращения в «публичного игрока» на деловой, политической или культурной сцене. Повышенное внимание студентов к тем качествам *«новой русской»*, которыми сопровождается ее деятельность на «публичном поле», лишь подтверждает эту идею. Одна из студенток, например, пишет: *«Новая русская* – практически такая же, как и все, но ее отличает напористость, нахальство, цепкость и хват-





Ил. 6. *Карты для новых русских.* Компания «Мир новых русских»

кость» (Ж–21). Еще одна описывает ту же самую картину следующим образом: «Новые русские женщины – это деловые женщины, которые обладают железной хваткой и сильной волей» (Ж–20) (**ил. 6**). Какова цель этой «железной хватки»? На что направлена эта «сильная воля»? На то, чтобы, как отмечает студентка, «не нуждаться… ни в чем; быть полностью независимой».

Показательно, что эти портреты цепкой *«новой русской»*, стремящейся к полной независимости и финансовому успеху, сопровождаются одной, но весьма существенной оговоркой. Как заметила студентка: *«Новой русской* не свойственна домашняя обстановка (домовитость)». Еще одна, перечислив показатели успеха *«новой русской»* («наличие фирмы, семьи, дома, квартиры»), добавляет, что «эта деловая женщина… мечтает о страстном муже» (Ж–20). Публичный успех *«новой русской»* женщины, таким образом, становится синонимом отсутствия успешной личной жизни, которую не могут восполнить ни ее ухоженный вид, ни высокий уровень уверенности в себе.

«Перед людьми и совестью права…»

Посмотрим, как выглядит портрет *«новой русской»,* посвятившей себя *исключительно* семейной жизни. Для большинства моих информантов само словосочетание *«новая русская»* обычно понимается как показатель семейного статуса. Семнадцатилетняя студентка, например, пишет: *«Новая русская* женщина – женщина, заключившая выгодную сделку. Она выходит замуж не за человека, а за его деньги». Еще одна настаивает, что «*новая русская* женщина – женщина… редко любящая своего мужа, в основном вышедшая замуж исходя из корыстных целей, зачастую несчастная в браке». Похоже, суммируя общее мнение, еще одна студентка отмечает: *«Новая русская* – женщина, продавшая свою свободу, возможность быть по-настоящему любимой (любимой по-русски); за еду и шмотки они идут на согласие (душевное, конечно) терпеть измены мужа» (Ж–18).

«Новая русская» в данном случае оказывается элементом в цепи постоянной циркуляции капитала, которую можно представить в виде формулы *Товар–Деньги–Товар*. Участие в товарообмене, обретение *покупательной* способности, необходимой для заключения «успешной сделки», является для «новой русской женщины» следствием самоовеществления, результатом превращения себя (или своего тела) в товар. Любопытно, что логика экономической циркуляции «нового русского мужчины» носит противоположный характер и описывается формулой *Деньги–Товар–Деньги*. Капитал в данном случае является исходной точкой отсчета: хотя источники его происхождения, как правило, не-

очевидны, само его наличие сомнений не вызывает[10]. Даже если обмен свободы на деньги (нового русского) пока не материализовался, *«новая русская»* продолжает оставаться в рамках экономического круговорота, готовая в любой момент вступить в серию обменов. Девятнадцатилетняя студентка поясняет: «Новая русская женщина все свое свободное время проводит в салонах красоты, в поисках богатого мужа. Она красива, знает себе цену. Она элегантная и привлекательная. Эгоистка. Сильная. Феминистка. Инициативная».

Какова дальнейшая, так сказать, циркуляция капитала, доставшегося «новой русской»? Например, такая: *«Новая русская* женщина – обеспеченная жена *нового русского*, которая сидит дома (т.е. не работает), ходит в салоны красоты, магазины одежды, ужинает с мужем или любовником в ресторанах, не отказывает себе ни в чем, но сильно зависит от денег мужа» (Ж–20). Другие студенты пополняют этот список характеристик: «Новая русская женщина – утонченная, обеспеченная, любит уют и роскошь, обычно имеет и то и другое, привлекательная» (Ж–17) (**ил. 7**). «Новая русская женщина – за рулем автомобиля. Холеная. Красивая» (Ж–19). «Новая русская женщина – норковая шуба и все черты идеальной женщины. Хорошая машина, туфли на каблуках и многие причиндалы» (М–18). «Новая русская женщина – "ноги от шеи", одета в натуральные меха, золото "россыпью", чаще всего интеллектом не блещет, ленива, ведет себя развязно, с сигаретой не расстается, может беспричинно рассмеяться» (Ж–20). «Новая русская женщина – следит за собой, следит за модой» (Ж–20).



Ил. 7. *Сергей Белов. «Ева» 2001. «Новая русская женщина все свое свободное время проводит в салонах красоты, в поисках богатого мужа. Она красива, знает себе цену. Она элегантная и привлекательная. Эгоистка. Сильная. Феминистка. Инициативная»* (из сочинения 19-летней студентки)

В рамках данной риторики вполне логично, что список качеств женщины, чьей основной трудовой деятельностью стал демонстративный досуг, а основным объектом инвестиций – собственное тело, оказывается дополненным характеристиками, традиционно связанными с версиями публичности, в которых сращивание экономического и телесного/ сексуального достигает максимального предела. В одном из сочинений

[10] См. подробнее: Ушакин С. *Количественный стиль…*

студент перечисляет все возможные недостатки *«новой русской»*, вынося ей приговор: «Новая русская женщина – это меха и роскошь. Она не любит детей. Молодая, красивая, но при этом завистливая и жадная. Эгоизм. Страсть. Легкие деньги. Проституция, наркотики. Прислуга в ее доме. В ее жизни нет интересов и целей. Бесстыдство. Духовная пустота» (М–19).

Тему продолжают другие: *«Новая русская»* – «распутная, броско одетая, глупая, даже тупая, но красивая. Однако нескромная и гулящая» (М–15). Эта женщина – «богатая, не обязательно красивая, серьезная, но не слишком. Если жена нового русского, то беззаботная; манипулирует всеми, одета по последней моде» (Ж–15). *«Новая русская* женщина – независимая, красивая, хитрая, сексуальная» (М–22), «хорошо одетая, легкомысленная, жестокая, расчетливая, живущая ради денег и любви» (Ж–18); «она – без моральных принципов, у нее нет ни любви, ни преданности. Ее бог – деньги. Вульгарна» (Ж–20).

Тема торговли, точнее, продажности, которая определяет портрет *«новой русской»*, наряду с постоянными упоминаниями о том, что *«новая русская»* женщина знает, как «правильно потратить деньги», знает свою цену и способна заключить выгодную сделку, является симптоматичной. Об источниках такого подхода речь пойдет чуть ниже, пока же я хотел лишь обратить внимание на то, что *«новая русская»* в изображении студентов – хороший пример, персонифицирующий сочетание потребности в новой публичности с умением не продешевить при продаже собственных способностей: ухоженная женщина в меховой шубе, уверенно вышедшая на Пикадилли или, допустим, на Тверскую. Превратив *«новую русскую»* в своеобразный сексуализированный символ капиталистического обмена, требующего от каждого знать свою стоимость и цену и быть готовым выгодно продать свои услуги на рынке труда или рынке невест, увязав этот образ с предельным уровнем личной продажности, морального падения и всеобщей доступности, мои информанты, в определенном смысле, сформировали символическую ситуацию, в которой любые другие формы и способы экономического обмена выглядят вполне достойно.

«А рельсы-то, как водится, у горизонта сходятся…»

Безусловно, портреты *«новой русской»,* нарисованные барнаульскими студентами, имеют немного общего с реальными ситуациями реально существующих женщин. Вместе с тем, на мой взгляд, вряд ли являются дальновидными попытки свести настойчивую повторяемость этих образов, тиражирование которых в значительной степени обусловлено и облегчено их смысловой «завершенностью», к влиянию средств массовой информации. Например, украинская исследовательница Виктория Суковатая в своей недавней статье о «бизнес-леди» отмечает, что:

…развитие женского предпринимательства в постсоветских странах ограничивается тремя проблемами: 1) не сформирован позитивный образ бизнес-леди как вариант гендерной идентичности; для большинства населения характерна нетерпимость к такой роли; 2) модель успешности в делах перекрывается парадигмой «удачного замужества», активно пропагандируемой масс-медия; 3) в украинской культуре нет традиций эгалитарной семьи, предоставляющей женщине право на личностную, профессиональную (финансовую, политическую) самостоятельность[11].

Как мне кажется, проблематичность подобной логики заключается не только в однобокости. Метод так называемой «гендерной асимметрии» в данном случае позволяет легко игнорировать тот факт, что аналогичное отсутствие «позитивного варианта гендерной идентичности» постсоветского «бизнесмена» оказалось не в состоянии значительно повлиять на развитие «мужского предпринимательства». Подобная разновидность «теории антифеминистского заговора» оставляет в тени вопрос о том, почему *сложившиеся* образы устойчиво воспроизводятся на индивидуальном уровне? Речь, иными словами, идет не о макрополитической, системной функции, которая увязывается с тем или иным образом; речь – о потребностях, которые сложившийся *процесс символизации* – т.е. процесс взаимодействия между индивидом и доступными ему практиками символического оформления реальности – призван удовлетворить. Или иначе: можно ли видеть причину отсутствия позитивной модели, справедливо отмеченное Суковатой, не столько в недостатках работы средств массовой информации и культуры, сколько – в способности имеющихся *негативных образов* выполнять возложенную на них функцию символизации постсоветского пространства?

В одной из работ Анна Сигал, британский психоаналитик и исследователь, на мой взгляд, абсолютно правомерно акцентировала необходимость анализировать любой акт символизации как отношение трех элементов, т.е. как отношение, возникающее между 1) «символизируемым объектом» (означаемое), 2) «объектом, действующим в качестве символа» (означающее) и 3) индивидом, «для которого один объект репрезентируется другим»[12]. Для Сигал способность индивида воспринимать означающее адекватно – т.е. как *заменитель* отсутствующего или недоступного объекта – является закономерным итогом развития способности к символизации, в основе которой лежит ясно осознаваемое различие между миром слов и образов, с одной стороны, и миром объектов – с другой.

Как отмечает психоаналитик, ситуация беспокойства и неопределенности может вести к определенной регрессии, итогом которой часто

---

11 Суковатая В. Бизнес-леди: мифы и реальность // *Социс*. 2002. № 11. С. 69.

12 Segal H. Notes on Symbol Formation // Spillius E. (ed.): *Melanie Klein Today: Developments in Theory and Practice*. *Volume I: Mainly Theory*. London, 1988. P. 163.

становится сведение символизации к механизму расщепления (splitting), облегчающего поляризацию «хороших» и «плохих» элементов индивидуального опыта. В ходе этого расщепления трансформируется и сам символ: собственные качества символа-означающего игнорируются, и «символ-заместитель воспринимается как подлинный объект». *Формирование* символа – т.е. собственно символизация – подменяется в итоге тем, что Сигал называет «символическим уравнением», главной функцией которого является либо маскировка нежелания признать факт отсутствия «позитивных объектов», либо стремление установить контроль над объектами, которые воспринимается как источник угрозы[13]. Или, в иной транскрипции: в процессе «символического уравнения» *тройственная* природа символизации оказывается сведенной к *двоичным* отношениям между субъектом и символом – собственно, именно этот процесс и описывает в своем исследовании Суковатая. Важным, однако, в данном случае является не столько сам процесс регрессии, сколько та роль, которую призван играть символ-заменитель в ходе этой регрессии. Невозможность или неспособность контролировать *реальность* подменяются стремлением установить контроль над *символами*. Символическое уравнение становится своеобразной защитной реакцией, позволяющей ограничить источник беспокойства определенным символом и тем самым избавиться от неприятной необходимости отвечать на вопросы о характере отношений между символом и явлениями, которые этот символ призван обозначить.

Мне уже приходилось писать о том, что основная причина подобного рода регрессии в процессе символизации, на мой взгляд, связана прежде всего с развалом советской системы[14], точнее – с исчезновением того, что в лакановском психоанализе получило название *символического порядка,* т.е. социальной системы норм и установок, цель которых – локализовать индивида в обществе, придать с помощью общепризнанных символических форм смысл и значение его существованию[15]. Иными словами, если социально-политические перемены рассматриваются в том числе и как изменения господствующего дискурсивного режима (политика «гласности»), если успех этих перемен с неизбежностью предполагает трансформацию как практик (вос)производства, так и практик означивания[16], то масштабные и стремительные

13 Segal H. *Notes on Symbol Formation*. P. 168.

14 Майкл Буравой, Павел Кротов и Татьяна Лыткина в статье о трансформации домохозяйств в современной России говорят о сходном процессе социально-экономической регрессии, характеризуя ее как «инволюцию промышленного и сельскохозяйственного сектора». См.: Burawoy M., Krotov P., Lytkina T. Involution and destitution in capitalist Russia // *Ethnography*. 2000. Vol. 1(1). P. 45–65.

15 См.: Oushakine S. In the State of Post-Soviet Aphasia: Symbolic Development in Contemporary Russia // *Europe-Asia Studies*. 2000. Vol.52 (6).

16 Goux J.-J. *Symbolic Economies: After Marx and Freud*. Ithaca, 1990. P. 129.

изменения последних десяти лет служат еще одним примером тому, что Кажа Силверман, американский теоретик кино, называет «символической травмой»[17]. Если под «травмой» понимать, разумеется, не столько конкретное *событие*, сколько основную *причину* необходимости фундаментальной «ресубъектификации и реструктуризации» индивида[18] в частности и «реконструкции политического и гражданского общества после травматического стресса»[19] и «травматической дезориентации... вызванной дезинтеграцией «реально существующего социализма»» в целом[20]. «Травматичность» крушения советского символического порядка заключается, как мне кажется, в том, что, быстро покончив с иерархией дискурсивных практик (официальная–неофициальная–диссидентская), сложившейся в период позднего социализма[21], «переходное» общество оказалось лишенным символических средств, традиционно фиксирующих принадлежность индивида к той или иной группе. Подвижность и текучесть принципов социальной дифференциации и классификации, иными словами, проявили себя прежде всего в невнятном и неочевидном характере так называемых «обрядов перехода»[22], призванных обозначить новые способы манифестации новых статусов. Арнольд ван Геннеп в классическом исследовании социальных ритуалов абсолютно справедливо подчеркивал эту субъективирующую, дифференцирующую суть обрядов перехода:

> Чтобы перейти из одного состояния в другое, из одной группы в другую, объединиться с людьми этой группы, человек вынужден со дня рождения до дня смерти четко следовать церемониям, часто различным по форме, но сходным по механизмам действия. В одних ситуациях человек как индивид противопоставляется всем группам, в других он, будучи членом определенной группы, отделяется от прочих сообществ[23].

Переходность – «лиминальность», в терминологии ван Геннепа – имеет смысл постольку, поскольку начальная и конечная стадии процесса трансформации имеют четко выраженные точки отсчета, фиксирующие моменты отдельности и – что важнее – отделенности. Отсут-

17 Silverman K. *Male Subjectivity at the Margins.* New York, 1992. P. 55.

18 Rauch A. Post-traumatic Hermeneutic: Melancholia in the Wake of Trauma // *Diacritics*. Winter 1998. P. 113. О субъектификации см.: Ушакин С. Пол-итическая теория феминизма // *Вопросы философии*. 2000. № 5. С. 27–52.

19 Fischer M. 'Anthropology as Cultural Critique': Inserts for the 1990s: Cultural Studies of Science, Visual-Virtual Realities, and Post-Trauma Polities // *Cultural Anthropology*. 1991. Vol. 6(4). P. 529.

20 Žižek S. *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*. Durham, 1993. P. 232.

21 См. подробнее: Oushakine S. Terrifying Mimicry of Samizdat // *Public Culture*. 2001. Vol. 13(2).

22 Геннеп А. ван. *Обряды перехода: систематическое изучение обрядов*. М., 1999.

23 Там же. С. 171.

ствие *пределов* лишает смысла сам процесс *перехода* как процесс смены социальных положений.

Как мне кажется, именно в этой ситуации *лиминальности беспредела* и оказалось постсоветское общество середины 1990-х гг.: лиминальность во многом оказалась законсервированной, а эпидемия ностальгии по советскому стилю[24] лишь обострила символическое бесс(т)илие нового (бес)порядка, достигшего кульминации в реставрации ново-старого советского гимна в 2000 г.[25]

Такая повторная редакция старых песен о главном не единственный результат неспособности формирующихся символических структур придать внятный смысл происходящему. Поиски критериев «перехода» привели к серии «локальных» смыслообразующих стратегий, способных придать логическую последовательность постсоветскому состоянию. Фигура «интердевочки» стала одной из первых в этой цепи, а фигуры постсоветского бандита-«бригадира» и «олигарха», судя по всему, завершили этот цикл. В обоих случаях картография постсоветского пространства строится по одному и тому же принципу – целесообразность *последующих* действий объясняется криминальностью *исходной* ситуации. В отсутствие позитивной модели исходной точкой отсчета происходит становление негативного опыта. Как я пытался показать ранее, студенческие описания *«новой русской женщины»* используют аналогичную схему – негативность образа становится своеобразным началом системы координат, водоразделом, позволяющим очертить пределы собственной местоположенности.

«Что было – не забудется…»

Любопытно, что в постсоветский период тема границ, в той или иной форме подчеркивающая промежуточность и амбивалентность положения – *на полустаночке,* – стала типичным приемом при изображении самостоятельной женщины. Не вдаваясь в подробный анализ, приведу лишь несколько примеров.

Во второй половине 1990-х гг. улицы Барнаула, как и сотен других российских городов и деревень, наводнили «комки» – ***ком***мерческие ***ки***оски, предлагающие покупателям практически всё – от дешевой водки, запаянной в пластиковые стаканы, до тайваньской интерпретации галстуков «от Версаче», от пиратских копий последнего голливудского блокбастера до жиросжигающих поясов. Практически каждый киоск оборудован громкоговорителем, призванным обнародовать музыкальные предпочтения его владельца или продавца. В апреле 1997 г. из киосков, окружавших конечную остановку нескольких автобусных маршрутов, с особым пристрастием доносился один и тот же музыкальный

[24] См.: Иванова Н. *Ностальящее: собрание наблюдений*. М., 2002.

[25] См.: подробнее об этом: Oushakine S. *In the State of Post-Soviet Aphasia*…

хит. Следуя размеренному ритму танго, низкий женский голос с «прибалтийским» акцентом жаловался ожидающим пассажирам:

Зачем вы меня забыли? Зачем вам меня не жаль?
Я вышла на Пикадилли, набросив на плечи шаль…
Вы гладили ворот шубы, и, глядя в мои глаза,
Искали губами губы и всё, что искать нельзя…
По улице Пикадилли я шла, ускоряя шаг,
Когда меня вы любили, я делала всё не так…
(муз. Р. Паулса, сл. В. Пеленягре)

При всей причудливости эта комбинация «торговых точек», выкрашенных в грязно-зеленый цвет и зарешеченных от ночных жуликов, и дамы полусвета, страдающей на лондонской площади, тем не менее легко укладывалась в общий лозунг дня: *«Всё на продажу*!*»* Синонимичность слов *«продажный»* и *«падший»* становилась особенно очевидной.

Песня Виктора Пеленягре *Я вышла на Пикадилли*, давшая название туру, с которым в середине 1990-х гг. латвийская поп-певица Лайма Вайкуле гастролировала по бывшему Советскому Союзу, довольно показательна (**ил. 8**). Площадь Пикадилли, с ее бесчисленными магазинами и прочими – приличными и не очень – туристическими аттракционами, является одним из устойчивых символов «западной» буржуазной жизни. Жизни, которая, как наглядно демонстрирует архитектура площади, вращается вокруг статуи бога Эроса, расположенного в самом её центре. Симптоматичным является и «слегка иностранный» – *прибалтийский* – акцент певицы, метонимически отсылающий к целому ряду аналогичных героинь. Напомню, что одним из открытий политики гласности середины 1980-х гг. стало своеобразное изменение картографии моральной «распущенности»: проституция перестала быть традиционным уделом «капиталистического образа жизни», а естественно вписалась в образ жизни (пост)советский. При этом, однако, произошла определенная и не совсем ожидаемая конвергенция. Несмотря на вполне *отечественное* происхождение проституции, ее символическое оформление строилось с помощью дискурсивных приемов, акцентирующих *«иностранную»* сущность. В итоге «типичными» примерами проституции оказались «валютные проститутки» – эти менее удачливые коллеги «дамы с площади Пикадилли».



Ил. 8. *«Интер-девочка на Пикадилли»*. Рекламный плакат тура Лаймы Вайкуле «Я вышла на Пикадилли», 1996 г.

Значительную роль в подобном конструировании, безусловно, сыграла небольшая повесть Владимира Кунина *Интердевочка*, вышедшая в свет в 1988 г. в ленинградском журнале *Аврора*. Четко следуя логике конструирования «новых людей», начало публикации повести о «морально-трудовых подвигах» интердевочек *Аврора* – «общественно-политический литературно-художественный ежемесячный журнал ЦК ВЛКСМ, Союза писателей СССР и Союза писателей РСФСР» – сбалансированно нейтрализовала соответствующим политическим очерком *Мои земляки в Афганистане*, рисующим модель боевой мужественности[26]. За три года повесть была издана десять раз общим тиражом, превышающим три миллиона экземпляров[27]. Несмотря на *советское* происхождение, повесть – и особенно фильм – во многом определили одну из основных тенденций развития репертуара *пост*советских символов, в котором *«новая»* женщина обрела своеобразный «пограничный», точнее, *при*граничный статус. С помощью этого акцента на роли географии в жизни *«новой»* женщины возник важный риторический эффект: локализация в пространстве оказалась синонимичной локализации профессиональной. «Приграничная *торговля»*, так сказать, стала неотъемлемой частью «приграничного *положения»*, позволяющего *интер*девочке принимать участие в круговороте сексуальных услуг и денег, как правило, не покидая страны. Иными словами, *географическая* экстерриториальность стала тем контекстом, с помощью которого *моральная* внеположенность продажности оказалась преодоленной. Неожиданно интердевочка, знающая (высокую) стоимость своих услуг и способная «обменять» их на приемлемое количество «свободно конвертируемой валюты»[28], выступила в качестве «первопроходца рыночной экономики»[29].

В *Интердевочке* эта профессиональная продажность, эта способность конвертировать индивидуальные свойства и качества в материальные объекты и денежные знаки, подается Куниным следующим образом. Таня – героиня романа, зарабатывающая «валютной проституткой» и официально работающая медсестрой в ленинградской боль-

---

26 См.: *Аврора*. 1988. № 2.

27 Кунин В. *Русские хроники*. СПб., 1994. С. 653–654. Литературный успех продолжен в кинематографии: одноименный фильм режиссера Петра Тодоровского, вышедший на экраны в 1989 г., – последний «хит» советского кино – в течение первого года фильм посмотрели 44 млн зрителей (*Итоги*. 21 декабря 1998 г.).

28 О слиянии географического и сексуального см., например: Штылева Л. Интердевочки из Шипогуры // *Независимая газета*. 26 июня 1998 г.; Щербакова В. На болоте и в снегу – я могу, могу, могу… // *Московский комсомолец*. 14 февраля 2000; Найденов И. Ночи Каналии // *Московские новости*. 2004. № 2.

29 Lissyutkina L. Soviet Women at the Crossroads of Perestroika // Funk N., Mueller M. (eds.). *Gender Politics and Post-Communism: Reflections From Eastern Europe and the Former Soviet Union*. New York, 1993. P. 284.

нице, – оказывается в милицейском участке гостиницы *Прибалтийская*. «Парад элиты», который Таня видит в участке, выглядит так:

> Дому моделей [здесь] делать нечего. *Вог*, *Бурда*, *Неккерман*, *Квилле*, *Карден*, *Пакен*, *Нина Риччи*... Каждый костюмчик – штука, полторы. Сапожки – шестьсот, семьсот. Косметика – *Макс Фактор*, *Шанель*, *Кристиан Диор*... Это наш профсоюз. Интердевочки. Валютные проститутки. Вот Зина Мелейко – кличка «Лошадь Пржевальского». Такую клиентуру снимает – равных нет. По-итальянски чешет, по-фински. Сама шведско-русский разговорник составила. На нашу тему. Многие начинающие у нее переписывать брали. По четвертачку. Недорого. Ей только поддавать нельзя – нехорошая становится. Она и сейчас под банкой... Подружка моя закадычная – Сима-Гулливер. Была мастер спорта по волейболу. Очень крутая телка! Любого клиента до ста долларов дотянет. Меньше не ходит. Макияж наведет – глаз не оторвать. Голова – совет министров. Из чего угодно деньги сделает... Нинка-Кисуля. Фирмач на фирмаче, сама всегда в полном порядке. С утра бассейн, потом теннисный корт, обед только с деловыми людьми. К вечеру – работа. Английский, немецкий, финский, конечно... Ленинградская специфика[30].

Примечательным в данном случае является не только стратегия «гламуризации» работниц секс-индустрии, но и сама метафорическая цепь ассоциаций, которая выстраивается в процессе репрезентации этих сексуально-экономических отношений, а именно: «женщина–иностранность–публичность–проституция–капитализм». Очевидно, что эти «оксиденталистские» попытки придать капиталистическим отношениям человеческое лицо – будь то «дама с Пикадилли» или «интердевочка» – в значительной степени призваны сбалансировать взгляд на проституцию, который сложился в отечественной культуре – с Катюшей Масловой и Сонечкой Мармеладовой на одном полюсе и – приведу более свежий пример – героиней Джулии Ормонд из *Сибирского цирюльника* Никиты Михалкова – на другом. Если в первом – *отечественном* – случае сексуальная циркуляция женщины является результатом и симптомом вынужденного или спровоцированного «морального падения»[31], то во втором – *иностранном* – подобная доступность основана на экономическом расчете, не сопряженном с какой бы то ни было моральной оценкой[32]. Опасность публичного соблазна, публичного низвержения

---

30 Кунин В. Интердевочка // *Аврора*. 1988. № 2. С. 89–90.

31 О романтизации «падшей женщины» в русской литературе см.: Matich O. A Typology of Fallen Women in Nineteenth Century Russian Literature // Debreczeny P. (ed.). *American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists*. Slavica, 1983. Vol. 2.

32 Любопытно, что эта модель используется в качестве сюжетного приема и в тех случаях, когда «иностранное» и «отечественное» меняются местами. В недавнем романе Эдуарда Тополя «юная деловая дама», например, так описывает свое отношение к первому сексуально-трудовому опыту: «Никаких угрызений совести, моральных мук, отвращения или униженности Сонечки

установившихся – в данном случае моральных – норм должна быть географически смещена: женщина, открыто вышедшая на Пикадилли, обречена иметь иностранный акцент. Историк кино Джени Плейс в исследовании образа «роковой женщины» отмечает, что:

> …леди-вамп, женщина-паук, зловещая обольстительница, толкающая мужчину на гибель, – одна из самых старых тем искусства, литературы, мифологии и религии западной культуры… Женщина здесь, как, впрочем, и везде, определяется своей сексуальностью… Понятно, что… эта сексуальность должна стать объектом контроля мужчин в целях их же собственного выживания[33].

Подобный вывод отчасти, видимо, можно применить и к попыткам совместить тему границ и женской сексуальности в текстах массовой культуры, процитированных выше. Однако мужское авторство «интердевочек» и «дам с Пикадилли», на мой взгляд, служит лишь частичным объяснением сути подобных образов. Результаты студенческих опросов, как я уже отмечал, не продемонстрировали сколько-нибудь существенной разницы между описаниями *«новой русской»* в интервью девушек и юношей. Сложно увидеть подобные отличия и в литературе, написанной самими женщинами. Например, в серии публикаций Дарьи Асламова рисует все те же «прогулки» по Пикадилли, правда, с определенной поправкой на постсоветский контекст: в роли Пикадилли здесь выступают Чечня, Сербия, Гонконг и т.п. Приведу лишь одно – нетипично сдержанное – описание приключений этой постсоветской Молль Флендерс[34]. Во время поездки по Югославии Асламова знакомится с капитаном британского медвзвода, дислоцированного в Вуковаре:

Мармеладовой я не ощутила. А было чувство выполненного долга, и всё. Помните этот рассказ о французе, который переспал с юной русской дамой, а утром просыпается и спрашивает: почему ты не плачешь? Она говорит: а с чего это я должна плакать? Он говорит: «Как же! Все русские женщины наутро плачут и говорят: теперь ты меня блядью будешь считать». Так и тут: я не плакала, не терзалась угрызениями совести, мы спокойно оделись, выпили по бокалу шампанского и разошлись. Я у него еще денег на такси попросила, что было, конечно, сверхнаглостью. Но, с другой стороны, все проститутки так делают, и я уже вошла в роль» (Тополь Э. *Новая Россия в постели, на панели и в любви, или Секс при переходе от коммунизма к капитализму*. М., 2001. С. 172).

33 Place J. Women in Film Noir // Kaplan E. (ed.). *Women in Film Noir*. London, 1980. P. 34–35.

34 См.: Дефо Д. *Радости и горести знаменитой Молль Флендерс, которая родилась в Ньюгетской тюрьме и в течение шести десятков лет своей разнообразной жизни (не считая детского возраста) была двенадцать лет содержанкой, пять раз замужем (из них один раз за своим братом), двенадцать лет воровкой, восемь лет ссыльной в Виргинии, но под конец разбогатела, стала жить честно и умерла в раскаянии. Написано по её собственным заметкам*. М., 1991.

> «Майкл», – представился он, крепко сжав мою руку. Я подумала, почему меня так возбуждают военные? Наверное, я слишком хрупка от природы, и потому меня всем телом тянет к силе, символом которой во все времена был мужчина-солдат… «Я приглашаю вас завтра на праздник, – торжественно заявил [Майкл].– Наш медвзвод устраивает его в честь окончания своей миссии на сербской земле. Вы будете единственной леди на завтрашнем вечере». Приятно, черт побери, быть единственной дамой на празднике в окружении английских офицеров, но, боюсь, на целый взвод меня не хватит…[35]

Сходную тему доводит до логического и эстетического предела Наталья Медведева. Однако в этом случае «иностранное» прошлое героини позволяет сменить угол зрения: «Пикадиллью» становится политический ландшафт России:

> «Когда же меня ангажирует разведка?!»– сетовала и вопрошала я в одном из своих романов. В те времена я ассоциировала себя с Матой Хари. Или, по крайней мере, с Марлен Дитрих в её роли. Потому что я была ночной певицей. «Борис Абрамович, мне поручено вас соблазнить…» – хорошее начало для шлягера в стиле Аманды Лир. Шепотом, низко, с придыханием, выпуская сигаретный дым из поблескивающих вишневых губ… Мы бы с вами, Борис Абрамович, сделали из порнографии то, чем она является в действительности, – зеркало! Зеркало народа и его чаяний… Пора делать отважные и отвязные жесты… Мы бы покруче Кристо, «запаковавшего» парижский Пон Нёв, Манеж «запеленали». А внутри устроили бы экспозицию фото «ню» и хроники Невзорова. Это поистине потрясло бы мир – кровавые трупы и алые раскрытые бутоны – цветы! – женских гениталий. Кощунственно, скажете! Ан нет! Эти трупы вышли из этих прекрасных цветов на свет божий, и вот что «свет» и сами они натворили[36].

Повторюсь, определенное сходство «мужских» и «женских» текстов, на мой взгляд, заключается в том, что подобная риторическая эксплуатация женской сексуальности связана не столько с удовлетворением тех или иных фантазматических желаний, с которыми обычно увязывается образ *femme fatale* в феминистской литературе. Скорее, пол и сексуальность в обоих случаях призваны сыграть своеобразную структурную, дифференцирующую роль. Именно поэтому образы *«новых русских»* женщин, имеющие немало общего с аналогичными историческими вариантами, тем не менее структурно не совпадают с ними. Например, китайские хроники конца эпохи Мин используют уже знакомую риторику, увязывая «торговок» – женщин из нижних сословий, в массовом порядке появившихся на китайских рынках на рубеже XVII в., – с проституцией[37]. Немые голливудские фильмы и американская литература

[35] Асламова Д. *Приключения дрянной девчонки*. М., 2002. С. 311.

[36] Медведева Н. *Ночная певица*. М., 2000. С. 93, 94, 95.

[37] См.: Brook T. *The confusions of pleasure: commerce and culture in Ming*

1920-х гг. также имеют свои версии «новой женщины» – «вертихвостки» и «профурсетки» (*flapper*). «Хорошенькая, дорогая и не старше девятнадцати», как характеризовал её Скотт Фицджеральд, «профурсетка эпохи джаза», с ее нескрываемой сексуальностью и нарочитым пренебрежением нормами стала своеобразным вызовом викторианской модели женственности[38]. Наконец, в исследовании веймарской Германии Патрис Петро также отмечает, что фигура «женщины-вамп», олицетворившей «неконтролируемую и разрушительную женскую сексуальность», явилась во многом следствием «тревоги и страха, берущих свои корни в разнообразных явлениях модернизма»[39].

Специфика «*новой русской*», вышедшей на Пикадилли, как я пытался показать, состояла в том, что она была призвана олицетворить – зачастую в буквальном смысле этого слова – суть социального слома. Как и предыдущие исторические инкарнации «роковой женщины», постсоветские «бизнес-леди» – от «интердевочек» до «дрянных девчонок» и «ночных певиц» – призваны символизировать новые социальные практики, еще не имеющие собственного позитивного контекста. Однако если *femme fatale* эпохи Мин или Веймарской Германии являлись преимущественно реакцией на господствующие модели *сексуальности* в целом и женской сексуальности в частности, то *«новая русская»* в сочетании с новой трудовой этикой и моралью обязана своим появлением на свет более широкому социальному контексту[40].

China. Berkeley, 1998. P. 203. См. также: *The Chinese Femme Fatale: stories from the Ming period* / trans. by Anne McLaren. Sydney, 1994.

38 См. подробнее: Higashi S. *Virgins, Vamps, and Flappers: The American Silent Movie Heroine*. St. Albans, 1978. P. 100–111.

39 Petro P. *Joyless Streets: Woman and Melodramatic Representation in Weimar Germany*. Princeton, 1988. P. 34.

40 И вряд ли является случайным то, что со временем сексуальный компонент «новой русской» теряет символическое значение. «Интердевочка» времен перестройки трансформируется в «женщину с ружьем». См., например, фильм *Блокпост* (реж. А. Рогожкин, 1998), где одним из главных действующих лиц оказывается чеченская снайперша, или фильм *Сестры* (реж. С. Бодров, 2001), сюжет которого строится вокруг попыток девочки-подростка защитить себя (и свою сестру) с помощью оружия. Еще одним любопытным подтверждением этой тенденции компенсировать «вымывание» сексуального ростом агрессии служат детективы Дарьи Донцовой, ключевыми фигурами которых являются разнообразные версии постсоветской *femme fatale* (ср., напр.: Донцова Д. *Сволочь ненаглядная*. М., 2002; Донцова Д. *Контрольный поцелуй*. М., 2003). Ретроспективная локализация – еще один способ постсоветской репрезентации «женщины с ружьем»; в данном случае, как и в детективах Донцовой, агрессия выступает в более мягких, непрямых формах – например, леди Эстер в романе Б. Акунина *Азазель*. М., 2000. О специфике сексуального в кинематографическом изображении постсоветской *femme fatale* см.: Ярская-Смирнова Е. Мужчины и женщины в стране глухих // Ярская-Смирнова Е. *Одежда для Адама и Евы*. М., 2001. С. 233–235.

Одновременное акцентирование публичности и иностранности в образе *«новой русской»*, столь четко зафиксированное в языке – будь то *интер*девочка или *бизнес-леди,* – на мой взгляд, связано с проблематичным – *«чужеродным»* – статусом публичной сферы и способов ее репрезентации в постсоветском обществе. Подробное обсуждение этой темы не является предметом данной статьи, однако я хотел бы отметить, что сращивание экономического и сексуального, столь открыто продемонстрированное фигурой *«новой русской»*, во многом определяется настойчивым стремлением в постсоветском обществе воспринимать публичную сферу в качестве если не зеркального отражения, то, по крайней мере, прямого продолжения сферы частной. Эволюция общественно-политических и развлекательных передач – начиная с первых выпусков *Взгляда*, пытавшегося моделировать сферу публичных дискуссий на основе «кухонных разговоров», и заканчивая разнообразными версиями темы *В постели с…* – является хорошим примером воплощения подобной логики. Этой приватизации общественного пространства во многом способствовала и усиленная актуализация «семейной» метафоры при описании политических процессов в России 1990-х гг.[41] В итоге *Моя семья*, похоже, стала единственным *Окном*, сквозь которое виден внешний мир[42]. В отсутствие устойчивых классифицирующих моделей и ритуалов общественной жизни публичность зачастую воспринимается как способность *публично* продемонстрировать особенности *частной* жизни, как возможность удачно обменять имеющийся опыт на всеобщий эквивалент.

В этом контексте новая фигура «публичной женщины» явилась закономерным результатом стремления придать человеческое лицо постсоветской логике профессиональной продажности. Превращение «новой русской женщины» в сексуализированный – и фантазматически гипертрофированный – символ «свободного рынка», в своеобразную «ходячую» метафору основных принципов возникающего экономического и культурного порядка («знай свою цену», «не продешеви» и т.п.) может рассматриваться как своего рода социальная символическая проекция, объект смещения и сгущения, призванный помочь справиться с тревогой и неуверенностью, вызванными неумолимой логикой капитала.

1998, 2004 гг.

---

[41] См. подробнее об этом: Орлова Г. Семь Я Президента: призрак родства в российской политике 1990-х гг. // Ушакин С. (ред.). *Семейные узы: «модели для сборки»*. М., 2004. Т. 2. С.297–323; Лукеренко К. *«Пожарная» организация власти: семейные кланы как принцип политической организации* // Там же. Т. 2. С.324–352.

[42] См.: Голынко-Вольфсон Д. Окна во двор коммунального подсознания // *Искусство кино.* 2002. № 11.

III

ФУТЛЯРЫ МУЖЕСТВЕННОСТИ

«ЧЕЛОВЕК РОДА ОН»: *футляры мужественности*

> **Мужчина** – человек рода он, не женщина, мужского пола… **Мужество** – состояние мужа, мужчины, мужеского рода, пола вообще; противоплж. *женство*.
>
> *Владимир Даль*

> Каждое понятие по закону и по сути вписано в цепочку или систему, внутри которой оно посредством систематической игры различений отсылает к другому, другим понятиям.
>
> *Жак Деррида*

> Отрицание того, что делают другие, связывает с ними.
>
> *Виктор Шкловский*

В своей работе, посвященной анализу форм и практик «мужского господства», Пьер Бурдье отмечал:

> Пытаясь понять тот или иной объект, мы включаем себя – как мужчин и женщин – в состав этого объекта, воспроизводя тем самым историческую структуру мужского порядка в виде бессознательных схем восприятия и оценивания. Поэтому когда мы пытаемся понять мужское господство, мы склонны прибегать к способам мышления, которые являются продуктами этого самого господства. Единственную надежду на выход из этого круга дает поиск практической стратегии объективации самого субъекта научного объективирования[1].

Под «субъектом объективирования» в данном случае Бурдье, конечно же, имеет в виду «мужчину» – как сложившийся набор поведенческих практик, способов восприятия и репрезентации окружающего мира и, соответственно, тех форм аргументации, с помощью которых существующий «порядок вещей» приобрел статус «естественных». Призывая «объективировать» – т.е. сделать очевидными и, следовательно, контролируемыми – позиции, с точки зрения которых эта мировоззренческая иерархия стала возможной, Бурдье, однако, далек от того, чтобы рассматривать эту иерархию как результат осознанного или неосознанного «заговора» определенной группы людей, стремящихся воспользоваться своим привилегированным положением. Скорее, принципиальными для социолога стали те символические стратегии, те «умолчания» и те «высказывания», которые, собственно, и предотвращают появление возможных вопросов об исторической специфичности и, соответст-

[1] Bourdieu P. *Masculine domination*. Stanford, 2001. P. 5.

венно, об исторической временности тех или иных социальных ролей и явлений, гносеологических схем и интерпретационных традиций. Как отмечает Бурдье, сила мужского порядка проявляется прежде всего в том, что этот порядок не нуждается ни в оправдании, ни в подтверждении: и в восприятии окружающего мира, и в языке «мужской род» приобретает статус нейтрального и немаркированного[2]. В итоге социальное господство «мужского порядка» может, например, приобретать статус грамматической нормы, по отношению к которой описываются все остальные «вариации» и «исключения»[3]. Именно этот, так сказать, *социально-грамматический* эффект «мужского порядка», именно эта проблема социального происхождения *начальных форм*, т.е. определенных символических «правил» и «установок», с помощью которых формируются и формулируются другие правила и установки, и должен стать определяющим, по мнению Бурдье, при анализе происхождения и осуществления режима «мужского господства».

Используя в качестве отправной точки идею Бурдье об объективизации «субъекта объективирования», в данной статье я попытаюсь очертить основные направления, по которым, на мой взгляд, может пойти каталогизация разнообразных конфигураций *мужественности*. В основе данного текста лежит стремление понять, как воспроизводится несоразмерность «мужского порядка», с одной стороны, и тех «исходных» носителей, которые этот порядок призваны олицетворить, – с другой. Иными словами, как именно разрозненный и противоречивый набор «мужских» практик в процессе перевода на язык символов и знаков приобретает стройные черты «мужского» порядка?

Выбор «*мужественности*» в качестве основного объекта анализа обусловлен рядом причин. Разумеется, наиболее значимой является свойственное современному обществознанию стремление к тому, что Лев Шестов называл «преодолением самоочевидностей»[4]. В данном случае речь идет о попытке понять то, каким ***образом*** достигается «само***очевидность***» таких понятий, как «мужчина» и «мужественность» в частности и «пол» и «половая идентичность» в целом; в силу чего и за счет чего они приобретают «устойчивость» и «незыблемость». Попытка проблематизировать и – отчасти – дестабилизировать понятие «мужественность» имеет и еще один, вполне очевидный, источник. На мой взгляд, теория феминизма конца прошлого века в значительной сте-

---

2 Bourdieu P. *Masculine domination*. P. 9.

3 Вот как, например, излагает учебник русского языка для средней школы суть такой части речи, как «прилагательное»: «Прилагательное очень гибкое слово: оно может приспособиться к любому существительному... Начальная форма прилагательного – форма мужского рода, единственное число, именительный падеж» (Бабайцева В. В., Чеснокова Л. Д. *Русский язык. Теория. 5–9 классы*. М., 2002. С. 135).

4 Шестов Л. Преодоление самоочевидностей // Шестов Л. *Сочинения в 2-х т.* Т. 2. М., 1993.

пени смогла преодолеть «узкоцеховую» раздробленность и самопоглощающий «нарциссизм мелких различий» и в ряде работ, посвященных прежде всего вопросам субъектности и субъективности, сумела предложить методологические концепции, которые выходят за пределы исключительно «женской» тематики[5]. Типология анализа форм «мужественности» во многом является попыткой взглянуть на это явление сквозь призму зарубежных теоретических концепций и схем.

(Само)очевидность роли теории *западного* феминизма в анализе *местной* «мужественности» – следуя призыву Шестова – требует естественного «преодоления». Суть этого преодоления, на мой взгляд, во многом связана с характером и способами интеллектуального взаимообмена между «Востоком» и «Западом», взаимообмена, чей (потенциальный) диалогизм нередко сводится к уровню банальной (и односторонней) транслитерации понятий[6]. История *гендера* в России – один из наиболее типичных примеров подобного рода.

Поскольку терминологическая неразборчивость, усиленная терминологической экспансией подавляющего числа сторонников исследований *гендера*, очень часто ведет к концептуальной и теоретической невнятности анализа «мужественности» и «пола», я попытаюсь кратко обрисовать основные структурные причины, которые, на мой взгляд, активно способствуют формированию «гендерного тупика» как особой ветви отечественной социологии и философии пола.

Подкованный «гендер»

> Создается впечатление, что перед нами любопытный замкнутый круг: непризнание истоков терминов порождает проблему их согласования, а усилия разрешить проблему усугубляют исходное непризнание.
>
> *Жак Лакан*

По своей роли в постсоветских общественных науках «гендер» во многом напоминает мне «ваучер». В то время как единицы успели «сориентироваться» и вовремя вложили свой «гендер» (или ваучер) в доходный фонд[7], в большинстве своем гуманитарно настроенная об-

[5] См., напр.: Kristeva J. *Powers of horror: An essay on abjection*. N. Y., 1982; Butler J. *Subjects of desire: Hegelian reflections in the twentieth century*. N. Y., 1999.

[6] О других аспектах этого взаимообмена см. мою рецензию: Ушакин С. Познавая в сравнении: о евростандартах, мужчинах и истории // *Новое литературное обозрение*. 2003. № 64.

[7] Татьяна Барчунова, на мой взгляд, совершенно справедливо охарактеризовала большую часть женских неправительственных организаций – основных проводников идеологии «гендерных» исследований – как «форму скрытого бизнеса», заметив при этом, что «активность в неправительственных организациях становится экономическим ресурсом», способствующим форми-

щественность, оказавшись не в состоянии перевести на язык «родных осин» эту полезную категорию, так и продолжала безучастно оставаться в стороне. Как получилось, что категория, потенциально способная если не подорвать, то в значительной степени изменить сложившиеся/сложенные представления о механизмах воспроизводства полового неравенства, о механизмах производства субъектности и субъективности, о механизмах реализации власти и, наконец, механизмах производства желания и форм его удовлетворения, при «переводе» на русский язык оказалась лишенной своего «революционизирующего» запала? Почему категория, затрагивающая *все основные* сферы жизни и деятельности человека, в отечественной интерпретации оказалась неспособной спровоцировать какой-либо *значительный* интерес со стороны специалистов-обществоведов, оставаясь во многом категорией академического меньшинства, особо и не пытающегося преодолеть (собственноручно воздвигнутую) полосу отчуждения?

Из известного лесковского рассказа про Левшу обычно хорошо помнят то, что стальную танцующую блоху-«нимфозорию» – подарок англичан русскому императору – подковали тульские мастера-умельцы. Реже помнят другое – что блоха после такого ювелирного облагораживания танцевать перестала. Изумленные англичане долго допытывались у Левши, где и чему тот учился и «до каких пор арифметику знает». Выяснив, что арифметику не знает вовсе, посетовали: «Это жалко, а то вот хоша вы очень в руках искусны, а не сообразили, что такая малая машинка, как в нимфозории, на самую аккуратную точность рассчитана и её подковок несть не может. Через это теперь нимфозория и не прыгает и дансе не танцует»[8].

«Гендер», переведенный на русский, на мой взгляд, оказывается в сходной ситуации – он с трудом «прыгает» и уж точно «не танцует». Тяжесть местных подков оказалась непосильной для аккуратно рассчитанной точности англоязычной аналитической категории. Не претендуя на целостность обзора, мне хотелось бы кратко остановиться на тех причинах, которые, на мой взгляд, лежат в основе неудачных попыток русифицировать «гендер»[9].

Отечественные исследователи «гендера» в своих работах любят ссылаться на Джоан Скотт, специалиста по французской истории из Прин-

---

рованию «"класса профессиональных активистов", для которых работа в неправительственных организациях становится главным средством существования, а также "средством передвижения" по "странам и континентам"» (Барчунова Т. Женские негосударственные организации: особенности и тенденции // Супрун В.И. (ред.). *Семья и женщина: реальность и тенденции*. Новосибирск, 1998. С. 132).

8 Лесков Н. *Собрание сочинений в 6 т*. Т. 4. М., 1973. С. 48.

9 Краткий библиографический обзор по данной теме см.: Дашкова Т. Гендерная проблематика: подходы к описанию // Бордюгов Г.А. (ред.). *Исторические исследования в России – II. Семь лет спустя*. М., 2003.

стона, которая в 1986 г. предложила расширить аналитический арсенал (исторической) науки за счет использования термина *gender*, этой «полезной категории исторического анализа», как ее охарактеризовала сама Скотт[10]. В отечественном варианте, однако, в этой формулировке акцент обычно делается на прилагательном «полезный», в то время как *категориальная, аналитическая* природа «гендера» остается, как правило, в тени. Например, в 1996 г. А. Посадская ретроспективно аргументировала полезность данной категории следующими факторами:

> Следуя за дискуссиями среди феминисток, было решено ввести в русский язык слово «гендер», чтобы избежать всяких ложных коннотаций и создать ситуацию, когда людям будет интересно содержание незнакомого слова. Введение концепции «гендера», с одной стороны, позволило расширить различия между биологической и социальной стороной в конструировании фемининности и маскулинности... с другой стороны, оно явилось важным инструментом для того, чтобы избежать критики относительно «забвения мужчин». Но, что было особенно важно, оно открыло возможность введения женских исследований в России в глобальные феминистские дебаты, позволяя преодолеть их историческую изоляцию, как и претензию (ненамеренную) быть «совершенно специфическими»[11].

Цитата, на мой взгляд, четко демонстрирует стратегические принципы, на которых во многом строится идеология и философия отечественных «исследований гендера»: лингвистические заимствования призваны обеспечить вполне утилитарные – в данном случае, так сказать, «геостратегические» – цели. В свою очередь, результат исследования подменяется эффектом терминологической новизны. Происходит ли при этом желаемое расширение «различия между биологической и социальной стороной в конструировании фемининности и маскулинности»? Вряд ли. Скорее, происходит то, что Пьер Бурдье справедливо и точно назвал процессом «соматизации социальных отношений господства»[12], при котором иерархия анатомически дифференцированных *тел* (женщины/мужчины) оказывается в основе анализа сети *социальных* отношений.

Приведу показательный пример. Известная московская демограф Н.М. Римашевская в одной из своих статей пишет: «Проблема гендерной асимметрии проявляется прежде всего в том, что женская ра-

---

10 Русский перевод статьи см.: Скотт Дж. Гендер: полезная категория исторического анализа // *Гендерные исследования*. 2000. № 5. Здесь и далее я пользуюсь собственным переводом оригинала: Scott J. Gender: A useful category of historical analysis // Scott J. *Gender and the politics of history*. N. Y., 1988.

11 Посадская А. Женские исследования в России: перспективы нового видения // Малышева М. (ред.). *Гендерные аспекты социальной трансформации*. М., 1996. С. 21.

12 Bourdieu P. Op. cit. P. 23.

бочая сила, осложненная социальными факторами, связанными с разделением ролевых функций по полу, теряет свою конкурентоспособность на рынке труда»[13]. Проблема «гендерной асимметрии», говоря проще, оказывается следствием асимметрии сложившихся *половых ролей*, но рынок труда продолжает при этом восприниматься как место конкуренции женской и мужской *«рабочих сил»*, потенциально равных между собой. Конкуренция в данном случае понимается исключительно как конкуренция анатомически различаемых тел, вернее – анатомические признаки выступают тем основным фактором, который, собственно, лежит в основе дифференциации «рабочей силы». Вопрос о том, может ли «женская» – равно как и «мужская» – «рабочая сила» существовать на рынке труда, *не будучи* при этом «осложненной *социальными факторами*, связанными с разделением ролевых функций по полу», остается за скобками. «Гендерная асимметрия» в итоге оказывается лишь обновленным вариантом «полового диморфизма», а анатомические различия *тел* – исходной и конечной точкой исследования, не столько способствующего, сколько препятствующего анализу *социальной природы* пола[14].

Приведу еще один пример. Московская социолог Галина Силласте в статье с характерным названием *Гендерная социология как частная социологическая теория*[15], отметив «попутно… что в "чистом виде" понятие "гендер" самостоятельного социального содержания не имеет», пишет, ссылаясь на работы Н. Смелзера:

> Признак половой идентичности определяет сексуальные роли, которые проявляются в разделении труда, в различиях прав и обязанностей мужчин и женщин. …При фиксации различий между мужчинами и жен-

13 Римашевская Н.М. Гендер и экономический переход в России // Малышева М. (ред.). *Гендерные аспекты социальной трансформации*… С. 39.

14 См.: Римашевская Н.М. Гендерные аспекты социально-экономической трансформации в России // *Народонаселение*. 2000. № 2.

15 Вопрос о том, как именно «гендерная *социология*» – т.е. специфический набор исследовательских практик, связанных с изучением отношений между полами, – превращается в социологическую *теорию,* предполагающую наличие стройной системы интерпретационных принципов, у Силласте остается непроясненным. Анализ теоретических принципов «частной социологической теории» заменен в тексте ссылкой на абстрактную «теорию среднего уровня» Р. Мертона и дискуссией о проблемах соотношения «гендерной социологии» и феминизма (в качестве *теоретических* принципов в данном случае предложены: принцип «приоритета социальных интересов женщин»; принцип «социально-критического отношения ко всем без исключения фактам дискриминации по половому признаку»; принцип вооружения «женских движений… стратегией преодоления всего, что препятствует консолидации женщин», и, наконец, принцип «необходимости строго учитывать для женской социальной общности биолого-физиологические особенности пола в борьбе феминисток». См.: Силласте Г. Гендерная социология как частная социологическая теория // *Социологические исследования*. 2000. № 11. С. 8–9.

щинами многие западные социологи... не ограничиваются проблемой половой идентичности и анализируют социальные отношения в зависимости от пола. В этом контексте категория «гендер» еще не является социальной. Социальная суть явлений проявляется только тогда, когда возникают социогендерные отношения, выявляемые в ходе социологических исследований, или когда изучается социальный статус конкретной половой (гендерной) группы[16].

Проблема не только в том, что параметры и структура «контекста», способного лишить «гендер» социального значения и содержания, так и остаются невыявленными. Важнее другое – подобно Римашевской, источник различия *«прав* и *обязанностей* мужчин и женщин» Силласте в конечном итоге видит в *признаке* половой идентичности, а, допустим, не в сложившейся конфигурации власти. Показателен и еще один момент: несмотря на заявленную фундаментальную значимость «признака» половой идентичности как для разделении труда, так и для правовых различий между мужчинами и женщинами, ни сам «признак», ни «половая идентичность» необходимыми и достаточными условиями для *социального* анализа не являются и должны быть дополнены бессодержательным «гендером».

Методологическая полезность «гендера» оказывается ненамного очевиднее и тогда, когда его использование основано не на прагматических политических интересах, а преследует определенную аналитическую цель. В статье, посвященной трансформации «истории женщин» в «гендерную историю», московский историк, например, констатирует, что, «будучи фундаментальным организующим *принципом описания* и *анализа* различий в историческом опыте женщин и мужчин, их социальных позициях и поведенческих стереотипах и в чем бы то ни было еще, *категория* гендера должна быть методологически ориентирована на подключение к более общей *объяснительной схеме»* (курсив мой. – *С. У.*)[17]. Сразу за этим выводом следует неожиданный поворот:

Поскольку *гендерные модели* «конструируются» обществом (т.е. предписываются институтами социального контроля и культурными традициями), воспроизводство *гендерного сознания* поддерживает сложившиеся системы отношений господства и подчинения, а также разделения труда по *гендерному признаку*. Понятно, что в этом отношении *гендерный статус* выступает как один из конституирующих элементов социальной иерархии и системы распределения власти, престижа и собственности наряду с этнической и классовой принадлежностью. Именно таким образом в конечном счете смещение «нервного центра» *гендерной асимметрии* от природных характеристик к социально-культурным включило

16 Силласте Г. *Гендерная социология*... С. 6.

17 Репина Л.П. Пол, власть и концепция «разделенных сфер»: от истории женщин к гендерной истории // *Общественные науки и современность*. 2000. № 4. С. 124.

отношения между полами во всеобъемлющий комплекс социально-исторических взаимосвязей (курсив мой. – *С.У.*)[18].

Логика «большого скачка» от *гендера* как *«фундаментального принципа* описания и анализа» (уже существующих?) различий к гендерным *моделям*, гендерному *сознанию*, гендерному *признаку*, гендерному *статусу* и гендерной *асимметрии* при этом остается неочевидной. Если «гендер», как и другие категории (например, «функция» или «структура»), есть не что иное, как плод аналитического воображения, облегчающий «ориентировку на местности», но не имеющий ничего общего с этой местностью, то как именно происходит трансформация этого «фундаментального *принципа описания»* в «один из конституирующих элементов *социальной* иерархии» (курсив мой. – *С.У.*)? Кто именно в данном процессе выступает предписывающим «институтом социального контроля» и чьи именно «культурные традиции» навязываются в качестве нормативных? Не является ли эта «трансформация» элементарным следствием отождествления *метода* анализа с *объектом* анализа, т.е. следствием интеллектуальной проекции самой исследовательницы, в ходе которой аналитическая и описательная *категория* начинает определять параметры *объекта* исследования? Наконец, почему только «гендерная асимметрия» со смещенным («нервным») центром позволяет воспринимать «отношения между полами» как комплекс взаимосвязей? Вернее, почему без подобных («нервных») смещений и («гендерных») асимметрий комплексный анализ отношений между полами в отечественных условиях оказывается вдруг невозможным?

Напомню, что свою широко ныне цитируемую статью о полезной категории исторического анализа Скотт начала с примечательной фразы: «Те, чья задача состоит в кодификации смысла слов, терпят поражение, потому что слова – так же, как идеи и вещи, которые эти слова призваны обозначить, – имеют свою историю»[19]. Далее, как известно, Скотт детально описывает феминистский пируэт в истории слова *«gender»* – слово, изначально использовавшееся для обозначения грамматического *рода*, стало сознательно употребляться феминистками для подчеркивания «социальной организации отношений *между полами»* (курсив мой. – *С.У.*)[20].

Ключевым в процитированной фразе Скотт является, разумеется, слово *«история»*. Кодификация смысла оказывается невозможной именно потому, что предыдущее, *исторически сложившееся*, значение вступает в противоречие с новой, *складывающейся* практикой его – слова – использования. Дестабилизирующий смысловой эффект (феминизма), таким образом, становится функцией исторического (па-

---

[18] Репина Л.П. *Пол, власть и концепция «разделенных сфер»*… С. 124.
[19] Scott J. *Gender: A useful category*… P. 28.
[20] Ibid.

триархального) контекста, являясь возможным лишь при наличии определенного – в данном случае, семантического – прошлого, при наличии определенных – в данном случае, лексических – рамок. Говоря иначе, *изменение* традиций и нормативов требует в качестве естественной предпосылки существования (и осознания) этих самых традиций и нормативов. Или, в иной транскрипции, историзм *явления*, т.е. его трансформация во времени, может быть очевидным лишь на относительно стабильном *фоне*.

Данное соотношение динамики и статики неизбежно и при *анализе* трансформаций. О подобном методологическом законе еще в начале XX в. писал Фердинанд де Соссюр, специально подчеркивая логическую невозможность *совмещения* анализа диахронических, эволюционных, отношений *между* элементами внутри системы с анализом синхронических, т.е. существующих на данный момент, отношений между элементами *и* самой системой[21]. «Попытка объединить внутри одной дисциплины столь различные по характеру факты, – писал Соссюр, – представляется фантастическим предприятием»[22].

Сформулирую ту же самую мысль проще: изменение *системы* (гносеологических, лингвистических, идентификационных координат) вряд ли возможно без устойчивой «точки» опоры *вне* этой системы, и, соответственно, можно сколько угодно заниматься «смещением центра» *в рамках* системы, не производя при этом каких бы то ни было существенных изменений общей конфигурации, будь то язык, теоретическая парадигма или, например, социальная структура. Анализ динамики «отношений *между* полами», таким образом, всякий раз с неизбежностью основывается на допущении относительной стабильности (существования) *самих* «полов». В свою очередь, акцент на нестабильности «пола», неспособности данной категории и явления выступать в качестве самодостаточного и телеологического *основания* как идентичностей, так и связанных с ними практик дает возможность приступить к аналитическому разбору (или демонтажу) того гносеологического, лингвистического и т.п. «фундамента», благодаря которому «пол», собственно, и производит впечатление изолированной, т.е. *самостоятельной,* категории.

Именно эту взаимосвязь элементов и системы и подчеркивала Джоан Скотт в ряде своих статей, отмечая, что привилегированное аналитическое положение той или иной *категории*, превращение этой категории и в *объект* (т.е. источник знания), и в *метод* (т.е. способ получения знания) исследования с неизбежностью ведет к методологической ги-

---

21 Как отмечал де Соссюр, «синхроническое явление не имеет ничего общего с диахроническим: первое есть отношение между одновременно существующими элементами, второе – замена во времени одного элемента другим, то есть событие» (Соссюр Ф. *Труды по языкознанию*. М., 1977. С. 123).

22 Там же. С. 118.

перинфляции, возводящей *категорию* в статус *системы*[23]. Обращая внимание на иллюзорную, фантазматическую природу «целостности» категорий, Скотт вновь и вновь акцентировала то, что:

> ...категории идентичности, основы которых мы рутинно видим в физических особенностях наших тел (пол и раса) или в нашем культурном наследии (национальность, религия), на самом деле оказываются увязанными с этими основами лишь ретроспективно: предсказуемая и естественная последовательность в данном случае отсутствует. Иллюзия непрерывности становится итогом ссылок на категории людей (женщины, рабочие, афро-американцы, гомосексуалисты), как будто сами эти категории не подвержены переменам, в отличие от исторических обстоятельств, в которых эти категории пребывают[24].

Как можно примирить с этим глубоко исторически ориентированным подходом, с этим последовательным стремлением обнаружить «археологический» фундамент и категорий исследования, и той системы, в пределах которой эти категории возникли и приобрели господствующее значение, настойчивые отечественные попытки убедить в аналитической полезности категории, которая не имеет ни исторического прошлого в рамках сложившейся *системы* обществознания, ни устойчивых отношений с *другими категориями* данной системы?[25] Если *аналитическая* цель западных *gender studies* состоит в попытке показать, что *смысл* тех или иных категорий, используемых при создании картины реальности, исторически обусловлен и потому изменяем; если *политическая* цель западных *gender studies* как раз и состоит в практической попытке изменить *реальность,* начав с изменения категорий, с помощью которых эта реальность конструируется и приобретает структуру, то что может дать – хотя бы гипотетически – подобный терминологический импорт, при котором изначальное стремление деконструировать устоявшийся смысл базовых идентификационных понятий оказалось сведенным к стремлению обустроить символическое поле, необходимое для существования поспешно импортированной категории? Насколько велика прибавочная стоимость этого неэквивалентного символического (термино-)обмена?

В этом отношении любопытно использование «гендера» исследователями, предпочитающими недвусмысленно дистанцироваться от обвинений в возможной «политической ангажированности». Например, московский филолог А. Кирилина, настойчиво подчеркивающая в

---

[23] Scott J. The evidence of experience // *Critical Inquiry.* 1991. Vol. 17(4). P. 777.

[24] Scott J. Fantasy echo: history and the construction of identity // *Critical Inquiry.* 2001. Vol. 27. P. 285.

[25] Проблема *практик,* которые данная категория призвана описать, представляет собой еще один, не менее противоречивый пример соотношения импортной категории и отечественной реальности.

своих работах отсутствие (необходимости) «феминистского» влияния в отечественной лингвистике[26], характеризует «лингвистическую гендерологию»[27] как «постмодернистскую лингвистику, отрицающую как общую методологию, направленную на поиск объективной истины, так и математические и логические методы, легче поддающиеся верификации» (с. 80). Каков коэффициент полезности «гендера» в данном случае? Минимален. Поясняя принципы употребления «гендера», Кирилина отмечает: «В монографии мы пользуемся преимущественно понятиями *гендер*, *социальный пол* и *пол*, рассматривая их в рамках своей работы как синонимы...» (с. 22). За заявкой о том, что «"гендер" ... оправдал себя прежде всего с концептуальной точки зрения, наиболее наглядно демонстрируя культурную, а не природную доминанту моделирования пола» (с. 22), следует вполне традиционный процесс соматизации социального:

> Процесс категоризации в человеческом сознании идет от конкретного к абстрактному, поэтому сама номинация метафизических понятий «мужественность» и «женственность» была мотивирована конкретным человеческим опытом – наличием двух типов людей с разными функциями. Внутренняя форма метафизических категорий «женственность» и «мужественность» отсылает к людям разного пола и заставляет приписывать им качества, свойственные этим категориям… (с. 101).

В данном случае поражает не только та легкость, с которой филолог «попутно» – но окончательно – решает вопросы о сути процесса категоризации и о характере отношений между единичным и общим. «Закон индукции,– напомню Витгенштейна, – поддается *обоснованию* не в большей мере, чем определенные частные положения, относящиеся к материалу опыта»[28]. Не менее важен и тот своеобразный стихийный фрейдизм аргументации, который позволяет автоматически воспринимать многообразие «конкретного человеческого опыта» сквозь призму «разных функций» «двух типов людей»[29], и та причудливая логика сме-

---

[26] «...Исследователям, имеющим опыт жизни в СССР, хорошо известно, какие ограничения накладывала на свободу научного поиска марксистская идеология, поэтому нет никаких оснований утверждать, что любая другая идеология (в том числе и феминистская) скажется на развитии науки более плодотворно, чем марксизм-ленинизм» (Добровольский Д.О., Кирилина А.В. Феминистская идеология в гендерных исследованиях и критерий научности // *Гендер как интрига познания* / сост А.В. Кирилина. М., 1999. С. 21).

[27] См.: Кирилина А. *Гендер: лингвистические аспекты*. М., 1999. С. 22. Далее ссылки на это издание даются в скобках в тексте.

[28] Витгенштейн Л. О достоверности // Витгенштейн Л. *Философские работы*. Ч. 1. М., 1994. С. 383.

[29] О социальном конструировании подобной бинарности в процессе осмысления опыта восприятия см., напр., классический текст: Mead M. *Male and female: A study of sexes in a changing world*. N. Y., 1949; о процессе дискурсивной консервации сексуальной и половой таксономии см. также: Porter R.,

шения дискурсивного и практического, в ходе которой «*внутренняя форма* категорий» (курсив мой. – *С.У.*) вдруг начинает свою самостоятельную, – надо полагать, «метафизическую» – деятельность по отождествлению людей и категориальных качеств. Выступая не столько объектом анализа, сколько классифицирующим клише, «пол» в данном случае приобретает стабильность исходного бинарного понятия; понятно, что при таком подходе и сам «термин *гендерный* используется для обозначения полового диморфизма в языке…» (с. 31). Категория, призванная подчеркнуть социальные аспекты пола, вновь оказывается заурядной проекцией исходного биологического деления[30].

Разумеется, цель подобных примеров вовсе не в том, чтобы еще раз заявить, что терминологический импорт вреден и/или излишен – категориальный, да и концептуальный, аппарат отечественных общественных наук во многом состоит именно из таких – случайно и/или осознанно – «завезенных» продуктов. Проблема, повторюсь, не в импорте «продуктов», а в их усвояемости, т.е. в способности не вызывать реакцию отторжения организма на элементарном уровне. Виктор Шкловский, как всегда точно, сформулировал суть сходной методологической проблемы. «Трудность положения пролетарских писателей, – отмечал критик в середине 1920-х, – в том, что они хотят втащить в экран вещи, не изменив их измерения»[31]. Именно об этом элементарном, базовом соотношении «экрана» и «вещей» зачастую и забывают сторонники «гендерного измерения». Суть не в том, сможет или не сможет «завезенное» означающее найти для себя какое-либо означаемое. Суть в том, что *мотивировка* необходимости импорта понятия противоречит *практике* его использования: русифицированный термин в лучшем случае обречен на выполнение тавтологических и/или синонимических функций. И вряд ли является случайным то, что в результате подобной утраты какой бы то ни было аналитической полезности взятый напрокат

Teich M. (eds.). *Sexual Knowledge, Sexual Science: The history of attitudes to sexuality*. Cambridge, 1994; Epstein J., Straub K. (eds.) *Body guards: the cultural politics of gender ambiguity*. N. Y., 1991.

30 Понятно, что анализ исторических, социологических, филологических и т.п. версий подобного деления вполне имеет право на существование. Речь о том, что это право вовсе не нуждается в терминологическом подкреплении со стороны «гендера». Пример откровенного «биологического» объяснения половых различий см.: Бутовская М.Л. Биология пола, культура и полоролевые стереотипы поведения у детей // *Семья, гендер, культура* / под ред. В.А. Тишкова. М., 1997. Критика биологизаторства в науках об обществе см.: Haraway D. *Simians, cyborgs, and women: Reinvention of nature*. N. Y., 1991; критика «генетического» подхода в «мужских исследованиях» см.: Whitehead S., Barrett F. The sociology of masculinity // Whitehead S., Barrett F. (eds.). *The Masculinities Reader*. Cambridge, 2001. P.10–12.

31 Шкловский В. *Третья фабрика*. М., 1926. С. 99.

«гендер» превращается в «тип интригообразования», в мистическую «междисциплинарную интригу познания»[32].

Сформулирую чуть иначе. Если история постструктуралистской критики текста и способна оказать какое-либо методологическое влияние на практику социального анализа, то смысл этого влияния, разумеется, состоит не в отрицании логической последовательности исследования и не в методологической всеядности, но в том особом внимании, которое уделяется роли языка в процессе исследования. Являясь способом *выражения* результатов анализа, язык одновременно становится важнейшим *инструментом* самого анализа. На мой взгляд, именно об этой формирующей и сформированной роли языковых механизмов и забывают сторонники и сторонницы русификации «гендера». Речь, иными словами, идет о вполне конкретном случае методологической неразборчивости, в котором нежелание определяться с собственными теоретическими установками и принципами, нежелание – воспользуюсь известным феминистским понятием – локализовать свою «местоположенность»[33], т.е. нежелание очертить внешние пределы собственного поля зрения/исследования, «полезно» маскируются категорией, смысл которой оставляется непроясненным. В результате, как справедливо замечают Елена Здравомыслова и Анна Темкина, отечественные «гендерные исследования» оказываются в двойных тисках: отсутствие почвы, необходимой для «культурной легитимации гендерных исследований в российском обществознании» сопровождается отрывом отечественного «переводного феминизма» от исходных (зарубежных) теоретических оснований[34].

Несомненно, категориальная, концептуальная, методологическая или, например, стилевая последовательность – личное дело каждого конкретного исследователя. Проблема в другом. На мой взгляд, подобный теоретико-терминологический импорт, как мне уже приходилось писать[35], фактически лишает отечественную философию и социологию пола возможности продемонстрировать, что самоочевидность пола – и категории, и явления – есть результат определенных дисциплинарных усилий по формированию его *границ*, что устойчивость так называемых «половых признаков» определяется устойчивостью соот-

---

32 Халеева И.И. Гендер как интрига познания // *Гендер как интрига*… С. 10, 15.

33 О «местоположенности» см. подробнее мои статьи: Ушакин С. Место-имени-я: семья как способ организации жизни // *Семейные узы: модели для сборки* / под ред. С. Ушакина. М., 2003; Ушакин С. Политическая теория феминизма // *Вопросы философии*. 2000. № 11. С. 37–38.

34 Здравомыслова Е., Темкина А. Институциализация гендерных исследований в России // *Гендерный калейдоскоп: курс лекций* / под ред. М. Малышевой. М., 2002. С. 44.

35 См.: Ушакин С.А. Пол как идеологический продукт: о некоторых направлениях в российском феминизме // *Человек*. 1997. № 2; Ушакин С.А. Поле пола: в центре и по краям // *Вопросы философии*. 1999. № 5.

ветствующих классификационных схем и клише, что, наконец, степень ***пол-***ярности «мужского» и «женского», как и их иерархическое соподчинение, крайне далеки от того, чтобы являться репрезентацией анатомических различий. Иными словами, отечественная генеалогия понятия «пол», история отношений этой категории с устоявшимися – политическими, экономическими, эстетическими и т.п. – категориями, как и структурная и структурирующая роль этого понятия в самой знаковой системе и символических практиках оказались сведенными на нет попытками убедить, что наряду с «полом», «половыми отношениями» и отношениями «между полами» у нас есть еще и «гендер», полезная категория для анализа. Вполне в стиле традиций вульгарного марксизма деконструкция «пола» – так сказать, дестабилизация «базиса» – путем транслитерации *gender* свелась к формированию очередной «идеологической надстройки».

Гендер, разумеется, только начало «большого пути». Отсутствие соответствующей смысловой структуры закономерно проявилось в наращивании цепочки заимствованных означающих – за «гендером» последовали непереводимые *doing gender*, *queer studies* и тому подобные «эссенциализмы» оформляющегося параллельного «новояза». Сама по себе эта настойчивая терминологическая мимикрия вряд ли интересна. Важно другое. Мимикрия в данном случае – это не диагноз, а симптом. Симптом колониального сознания, с его глубоко укоренившимся кризисом собственной идентичности, с его неверием в творческие способности собственного языка, с его недоверием к собственной истории и собственным системам отсчета.

Показательно, что многочисленные рассуждения о полезности «гендера» и прочих атрибутов так называемых «исследований гендера», как правило, обходят молчанием один, казалось бы, очевидный вопрос. А именно: можно ли говорить о несовпадаемости импортируемого концептуального аппарата и той ситуации, для описания которой этот аппарат используется? Можно ли говорить о тех смысловых зазорах и интервалах между «западным» означающим и «местным» означаемым, благодаря которым, собственно, возникает и сохраняется историческое и культурное своеобразие? Или речь идет об универсальном теоретическом лекале, способном «охватить» любую реальность, независимо от ее происхождения?[36] Приведу последний пример. Предваряя специальный

[36] Предисловие петербургских социологов Е. Здравомысловой и А. Темкиной к *Хрестоматии феминистских текстов* является единственной известной мне работой, в которой сделана попытка напрямую обсудить проблемы перевода и переводимости иностранных теорий и концепций. Как пишут социологи, «переводя феминистские тексты, мы постоянно решаем дилемму верности: изменяем родному языку, желая сохранить верность оригиналу; в то же время изменяем оригиналу, загоняя его в русло родного языка. Такого рода *измены* оказываются неизбежными, поскольку перевод предполагает интерпретацию текстов и создание их новых версий. Таким образом, про-

выпуск журнала *Общественные науки и современность,* посвященный «гендерным исследованиям» в России, московский философ феминизма, например, отмечает:

> В то время как на Западе уже сформировались идеи о необходимости различать понятия «пол» и «гендер» (1970-е гг.), в России слово «пол» употреблялось и тогда, когда речь шла о биологических его аспектах, и когда имелись в виду социальные аспекты, и даже тогда, когда говорили лишь об элементах комнатного декора[37].

Философ удобно забывает добавить, что «на Западе» речь шла о различении *sex* и *gender*, т.е. о различении категорий, ни одна из которых не имеет однозначного эквивалента в русском языке. Оставлено неотмеченным и то, что подобное различение (*sex/gender*) происходило и происходит в *рамках* одного и того же языка – путем сознательной дестабилизации глубоко укоренившихся смыслов. Показательно и еще одно умолчание: вместо использования уже имеющейся полифонии смысла таких понятий, как «пол», «род», «мужественность», «женственность», вместо попыток проследить причины и условия возникновения семантических смещений и переплетений предлагается внедрить одномерный «западный» стандарт, провести своего рода теоретический евроремонт…

Пожалуй, единственным серьезным теоретическим тезисом в защиту «гендера» могла бы стать попытка показать, что «пол» – в отличие от «гендера» – *не является* продуктом и объектом власти, ее дискурсивных и институциональных механизмов подчинения и господства. В историческом плане сомнительность подобного аргумента очевидна любому читателю *Домостроя* или *Морального кодекса строителя коммунизма*: род, родовые отношения, пол, половая идентичность, половые отношения и, наконец, отношения между полами на протяжении отечественной истории являлись объектом социального контроля и коррекции, объектом подавления и сопротивления. Что именно, кроме тер-

---

исходит двойная измена, сохраняется двойная верность, формируя новую дискурсивность». Проблема, однако, как мне кажется, заключается в том, что «интерпретации и созданию новых версий» авторы зачастую предпочитают транслитерацию *ключевых понятий*, не имеющую ничего общего ни с «интерпретацией», ни с «созданием» новых версий иноязычных текстов. Ср.: «…Мы считаем закономерностью перевода феминистского текста невозможность перевести многие термины на русский язык (такие как *gender*, *nomadic subjectivity*, *female subject (she)* и др.)» (Здравомыслова Е., Темкина А. Введение. Феминистский перевод: текст, автор, дискурс // *Хрестоматия феминистских текстов. Переводы* / под ред. Е. Здравомысловой, А. Темкиной. СПб., 2000. Цит. по: URL: <http://www.eu.spb.ru/gender/publications.htm>

37 Воронина О. Социокультурные детерминанты развития гендерной теории в России и на Западе // *Общественные науки и современность*. 2000. № 4. С. 19.

минологической невнятности, к этой истории может добавить «гендер»? Теоретически же – помня выводы Мишеля Фуко о капиллярном присутствии власти, о ее скрытом/скрываемом характере – тезис о «безвластном» поле лишь подтверждает успешность символических действий самой власти, ее способность репрезентировать в качестве «абсолютно невинных» именно те объекты и явления, концентрация властных отношений в которых является особенно критической.

Не так давно, рассуждая об эволюции предложенной «полезной категории», Джоан Скотт – не без горечи – заметила, что деление «sex/gender» привело к неожиданному результату: *sex* стал восприниматься как неоспоримая данность, а *gender* в свою очередь приобрел «вкус обществоведческой нейтральности». Как пишет Скотт:

> Именно поэтому все реже и реже в своих работах я использую *gender*, предпочитая вместо этого говорить о различиях между *sexes* и о биологическом *sex* как исторически изменчивой концепции. [Хотя] это… может быть воспринято (особенно в нынешнем дискурсивном контексте) как одобрение идеи о том, что *sex* является естественным фактом, мне все же кажется, что поиск терминов и теорий, способных поставить под сомнение самоочевидность истории вообще и истории женщин в частности, необходимо вести в другой плоскости. Я не предлагаю вычеркнуть из нашего словаря *gender* и те полезные понятия, которые ассоциируются с этим термином. Речь не идет и о попытке полицейского контроля над использованием этого термина для того, чтобы обеспечить господство нашего смысла. Это не только невозможно, но и свело бы на нет гибкость и подвижность языка, его решающую роль в социальных изменениях. Скорее, мне думается, нам нужно двигаться вперед, провоцируя переосмысление допущений, ставших уже рутинными. Именно тогда, когда мы думаем, что мы знаем точный смысл слова, именно тогда, когда его употребление перестает вызывать споры и дебаты, нам особенно нужны новые слова и новые концепции или, может быть, новые конфигурации и интерпретации уже существующих идей[38].

Вопрос в том, нужна ли *нам* эта ревизия уже существующих идей. Или мы так и останемся с «гендером»? Полезной категорией из чужого анализа…

[38] Scott J. *Millennial fantasies: The future of gender in the 21st century.* Текст выступления на семинаре *Production of the Past* 6 мая 2000 г., кафедра антропологии, Колумбийский университет (Нью-Йорк).

О муже(N)ственности

Помечая что-то как наличное, вы помещаете его тем самым на фоне его возможного отсутствия.

Жак Лакан

Попытка осмыслить содержание и конфигурации отечественной «мужественности», на мой взгляд, является одним из примеров интеллектуальной ревизии аналитического аппарата идентичности, о необходимости которой говорит Скотт. Попыткой ревизии терминологических, концептуальных, и методологических допущений того «мужского порядка», который в силу своей «самоочевидности» обычно вопросов не вызывает.

Упрощая, подходы к «мужественности» можно свести к трем основным тезисам – к тезису о *плюралистичной мужественности*, к тезису об *относительной мужественности* и, наконец, к тезису о *показательной мужественности*. Опираясь на примеры, взятые из отечественной массовой культуры, которая продолжает оставаться основным «поставщиком» моделей половой идентичности, в этой части статьи я попытаюсь очертить основной круг методологических предпосылок, с помощью которых появление данных «тезисов о мужественности» стало возможным.

Плюралистичная мужественность. Разумеется, один из наиболее простых и привлекательных способов анализа базовых противоречий *мужественности* состоит в традиционном стремлении вскрыть внутреннюю структуру этого знака, продемонстрировать *произвольность взаимосвязи* между «означающим» и «означаемым», которые его, собственно, и составляют[39]. При таком подходе знак «мужественности» обычно распадается на множество форм *«мужского* поведения», и соссюровская дихотомия *означающее/означаемое* трансформируется в соответствующую дихотомию *категория/практика,* в которой «мужественность» (означающее) *проявляет себя* в неоднородной совокупности «мужских практик» (означаемые)[40]. Например, в культовом советском

[39] У Соссюра: «Языковой знак связывает не вещь и ее название, а понятие и акустический образ. Этот последний является не материальным звучанием, вещью чисто физической, а психическим отпечатком звучания, представлением, получаемым нами о нем посредством наших органов чувств… Языковой знак есть, таким образом, двусторонняя психическая сущность… Мы предлагаем сохранить слово *знак* для обозначения *целого* и заменить термины *понятие* и *акустический образ* соответственно терминами *означаемое* и *означающее*… (Соссюр Ф. *Труды по языкознанию*… С. 99–100).

[40] Хорошим примером подобного подхода является статья Т.Б. Щепанской о связи мужской магии и профессионализма. Анализируя такие «традиционные мужские профессии», как пастух, мельник, кузнец, коновал и плотник, этнограф прослеживает роль магии в определении статуса профессионала в деревне. Открытым, однако, остается вопрос о том, что «делает» ту или

фильме *Ирония судьбы, или С легким паром* закадровый (авторский?) голос наполняет соссюровскую схему следующим содержанием:

> ...Раньше настоящие мужчины ходили в манеж гарцевать на выхоленных лошадях, отправлялись в тир стрелять в бубнового туза, в фехтовальные залы – сражаться на шпагах, в Английский клуб – сражаться за карточным столом, а в крайнем случае шли в балет. Сегодня настоящие мужчины ходят в баню. Тот, кто думает, что баня существует исключительно для мытья, глубоко заблуждается. В баню ходят главным образом для того, чтобы пообщаться друг с другом... В предбаннике современные голые мужчины, завернутые в белые простыни, наконец-то становятся похожими на римских патрициев. Именно предбанник и есть тот самый клуб, где, никуда не торопясь, позабыв каждодневную гонку, можно излить душу хорошему человеку[41].

«Настоящность» мужчины, таким образом, определяется тем, куда этот мужчина *ходит*, т.е. смысл *явления* («настоящий мужчина») оказывается подмененным *объектом* действия (т.е. манеж, тир, зал, клуб, баня). Или – в иной транскрипции – позитивное значение («мужественности») в данном случае проявляется в виде *знаковых* («мужских») *действий*, призванных очертить семантические границы поля (мужского) пола.

Именно на этом семантическом, вернее, семиотическом характере *ритуалов* индивидуального поведения, в конспективной форме содержащих необходимую и достаточную информацию о половой идентичности их исполнителя, и фокусируются исследователи, трактующие «мужественность» как совокупность усвоенных и публично демонстрируемых знаковых образов и действий. Московский социолог Елена Мещеркина, на мой взгляд, хорошо сформулировала суть данного подхода, заметив, что в основе воспроизводства патриархальности лежат «возрождение *архетипов* мужской идентичности» и *«социокультурные механизмы*, которые через социализацию заставляют работать эти архетипы». По мнению социолога:

> Набор архетипических ролей для мужчин фактически инвариантен для любой культуры: солдат, первопроходец, эксперт, кормилец и повелитель. Первопроходец и повелитель – роли, практически не встречающиеся в современном обществе, а роли эксперта и кормильца перестали быть исключительно мужскими. Единственная архетипическая возмож-

---

форму магии «мужской», т.е. что позволяет видеть в ней не столько показатель уровня «профессионализма», сколько проявление «мужского» характера конкретного «плотника» (см.: Щепанская Т.Б. Мужская магия и статус специалиста (по материалам русской деревни конца XIX–XX вв.) // *Мужской сборник. Вып. 1. Мужчина в традиционной культуре* / под ред. С.П. Бушкевич. М., 2001.)

41 Брагинский Э., Рязанов Э. *Тихие омуты*. М., 2000. С. 223.

ность реализации мужчины – солдат – выражает и сохраняет традиционно мужские характеристики[42].

При таком подходе традиционно остается в тени то, что (якобы) метонимическая природа этих знаковых («архетипических») действий – т.е. их способность выступать *частичной* формой, *частичным* проявлением («репрезентацией») более *общего* явления – есть не что иное, как *стратегическая фантазия*, иллюзорная попытка скрыть фундаментальный факт отсутствия этого самого *общего* явления, отражениями которого и являются знаковые действия и «архетипы»[43]. Как отмечал Жак Деррида, «когда мы оказываемся не в состоянии постичь или продемонстрировать явление, состояние наличия, наличия бытия, когда это наличие не в состоянии быть налицо, тогда мы означаем (signify), мы идем в обход при помощи знака»[44]. Или, добавлю, при помощи *знаковых* действий.

Это фундаментальное «отсутствие присутствия», лежащее – в данном случае – в основе «мужественности», и эта неустанная символическая работа по воспроизводству соответствующих *знаков* и *знаковых* действий, которые и призваны компенсировать «наличие отсутствия», остается за скобками процесса аналитической «плюрализации мужественности». Несмотря на всю свою (временную) нужность и полезность, подобные попытки говорить о *вариативности* «нормативов» и изображений «мужественности», о *многочисленности* версий и форм практической реализации «мужественности», о характере иерархий этих форм и версий, наконец, о способах установления и поддержки гегемонии того или иного варианта «мужественности» в конечном итоге, как мне кажется, лишь воспроизводят ситуацию, о которой упоминает Деррида. Ситуацию, в которой попытки «живописать» знаковые «осколки мужественности» вольно или невольно становятся попыткой обхода (и ухода от) основного вопроса как о *категориальной,* структурной – т.е. лишенной *собственного* смысла – природе «мужественности», так и о причинах «инвариантности» набора этих «архетипических» осколков. Ситуацию, в которой забывается, что иерархическая лестница «геге-

---

42 Мещеркина Е. Институциональный сексизм и стереотипы маскулинности // *Гендерные аспекты социальной трансформации*… С. 198–199. См. также методологически сходную работу: Мещеркина Е. Биографии «новых русских»: Гендерная легитимация предпринимательства в постсоветском пространстве // *Гендерные исследования*. 1999. № 2. С. 123–145.

43 Сергей Эйзенштейн в своих мемуарах сформулировал, как именно скрывается это отсутствие целого в кино: «Нужна особая синтезирующая способность мышления, чтобы из этих данных анализирующего зрения суметь разглядеть решающую деталь, характерную деталь, деталь, способную в осколке целого воссоздавать представление о целом» (Эйзенштейн С. *Мемуары*. Т. 2. М., 1997. С. 36). Показательно, что само фактическое отсутствие *целого*, его – целого – *осколочное,* раздробленное, частичное присутствие оказывается преодоленным посредством эффекта *аналитического* зрения.

44 Derrida J. *Margins of philosophy*. Chicago, 1986. P. 9.

монной» («гегемониальной», «гегемонистской») мужественности в конечном итоге «ведет к нарисованным дверям»[45]. И стремление (вос)создать исчерпывающую карту мест, в которые «ходит» мужчина (манеж, тир, зал, клуб, баня и пр.), оставляет за пределами этой картографической деятельности вопрос о целях и характере формирования самого феномена «мужчины».

Важно и другое. Как мне кажется, подход к анализу пола, при котором в центре внимания оказываются не столько различительные *признаки* (солдат, первопроходец, эксперт, кормилец, повелитель, кузнец, мельник и т.п.), сколько сами *практики различения,* является гораздо плодотворнее многочисленных попыток свести проблематику философии и социологии пола к «дурной бесконечности» его – пола – версий и вариантов. Какими бы подробными и изощренными ни являлись разнообразные типологии половых идентичностей, половых практик, половых желаний и т.п., они оказываются не в состоянии ответить на вопрос ни о том, что, собственно, лежит в основе этого неистощимого стремления к классификации, ни о том, откуда берет свои истоки эта неистребимая воля к дискурсивному – и, безусловно, исключительно академическому! – упорядочиванию и каталогизации фактов обыденной жизни.

Относительная мужественность. Один из способов преодоления аналитической тупиковости «мультикультурной мужественности» состоит в стремлении понять, что находится *за границей* понятия «мужественность», т. е. в определении тех комбинаций, в которых «мужественность» оказывается в состоянии продемонстрировать свою уникальность, в определении тех фоновых параметров, благодаря которым контуры «мужественности» просматриваются особенно отчетливо. Речь, таким образом, идет не столько об анализе отношений между *означающим* (например «*мужественность*») и *означаемым* (например «*пол*»), сколько об анализе отношений между разными *означающими*. Подобная смена аналитических приоритетов – это, разумеется, не просто еще одно упражнение в практике структурализма. Исходной точкой подобной смены является убеждение в том, что смысл категорий и явлений не носит метонимического характера, т.е. не является непосредственным производным, непосредственной функцией неких «глубинных», «данных» структур («сути»), а есть лишь ситуативный эффект, ситуативное следствием *отношений между категориями*. Признание того факта, что *вне* таких отношений категории *собственного* смысла не

[45] Шкловский В. *Третья фабрика*… С. 46. О «гегемонной мужественности» см., напр.: Чернова Ж. Нормативная мужская сексуальность: (ре)презентация в медиадискурсе // *В поисках сексуальности* / под ред. Е. Здравомысловой, Е. Темкиной. М., 2002. Теоретическую полемику с Р. Коннеллом, автором этой концепции, см.: *Gender and Society*. 1998. Vol. 12; критику концепции см.: Demetriou D. Connell's concept of hegemonic masculinity: A critique // *Theory and Society*. 2001. Vol. 30. № 3.

имеют, и позволяет избежать удушающего эффекта дискурсивной консолидации и ***пол***яризации, служащих основной для воспроизводства господствующих схем восприятия.

В более прикладном плане подобный подход проявляется в отказе от дихотомий, строящихся по принципу вертикали («поверхность/глубина») – например, дихотомия *практики пола/пол,* лежащая в основе процесса плюрализации «мужественностей» и «женственностей», – в пользу таких «горизонтальных» («плоскостных») пар, как, например, *мужественность/национальность*, *мужественность/возраст*, *мужественность/потребительство* и т.п. Подобная замена исследовательского вопроса *что означает этот знак?* на вопрос *в каком контексте находится этот знак?* предполагает и определенную трансформацию аналитического подхода: *этнография* «мужских практик» уступает место анализу *риторических приемов*, с помощью которых эти практики приобретают статус «мужских». *Семантика* «пола» оказывается подчиненной *риторике* «пола»: т.е. не столь важно, *что* именно говорится, важно, *как* достигается необходимый риторический эффект. В определенной степени подобный подход можно сравнить с техникой Э. Уорхолла, который в серии «портретов» М. Монро добивался вариативности зрительных эффектов *исключительно* при помощи использования различных красок для раскрашивания одного и того же лица-контура. В отличие, скажем, от кубизма или примитивизма, в данном случае новые зрительные эффекты достигались не за счет привычной *трансформации* образа – сама графическая *форма* образа у Уорхолла оставалась неизменной, – а за счет разнообразия *комбинаций* цветовых *поверхностей* этого образа.

Аналогичное внимание к *оформлению* – в прямом смысле этого слова – поверхностей «мужественности» позволяет установить те «цветовые» компоненты и комбинации, с помощью которых графический знак-контур оказывается в состоянии производить разнообразные смысловые эффекты[46]. Приведу пару примеров. В романе Веры Кетлинской *Мужество* о строительстве Комсомольска-на-Амуре, написанном в конце 1930-х гг., приводится следующее авторское описание двух героев:

> Геннадий Калюжный был прямодушен и упрям. Он принадлежал к породе людей, которые не дают себе труда много думать и охотно принимают готовыми результаты размышления других. Он был силен как бык и чувствовал в этой силе свою лучшую защиту и лучшее подспорье. Но, как большинство сильных мужчин, он был добр и нуждался в любимом и более слабом друге, чтобы расходовать свою силу на двоих. Этим другом был Сема. Они подружились много лет назад, еще мальчишками, когда Геннадий защитил Сему в неравной драке, в которой Сема ни за что не

---

[46] Использование подобного подхода подробнее см.: Vainshtein O. Russian dandyism: constructing a man of fashion // Clements B., Friedman R., Healey D. (eds.). *Russian masculinities in history and culture.* N. Y., 2002.

соглашался отступить. Сема был слишком горд, чтобы благодарить его, он ушел с окровавленной губой и синяками, но сохранил в глубине души признательность и восхищение. Они ходили еще некоторое время друг около друга, не сближаясь, пока Семе не удалось доказать Геннадию превосходство своего ума и своих знаний, чтобы таким образом уравнять шансы. Геннадий отнюдь не был горд, он был молодым теленком, готовым одинаково и бодаться и тереться мордой о ласковую руку. Он ринулся навстречу дружбе, отдаваясь ей целиком и заранее признавая себя слабейшим во всем, кроме мощи своих великолепных мускулов… На пути их дружбы еще ни разу не становилась женщина – это величайшее испытание мужской дружбы[47].

Вот в какой форме выступает само «величайшее испытание»:

Епифанов был так силен и так мощно здоров, что девушки представлялись ему страшно слабенькими. Они так малы, так непрочны, у них такие нежные косточки, такие слабые мускулы, такие маленькие ноги. Их слабость умиляла его и притягивала. Он твердо верил, что обязанность мужчины – охранять их, брать на себя все их заботы, быть их защитником и помощником. И вот теперь эта Лиденька… Он так ясно представлял себе ее беспомощность среди нахлынувших житейских дел… «Кто поможет ей? Кто снесет ей вещи на вокзал? Кто будет оберегать ее в поезде?» Он лег на койку, удрученный чужим горем… [48]

Понятия «сила» и «слабость» подаются здесь сначала в виде тезиса об *одной силе на двоих*, который затем трансформируется в тезис о *силе как отсутствии слабости*. Риторический эффект достигается в общем-то традиционным способом – через подмену тезиса, в данном случае – через описание того, кто этой «силы» лишен. Различимость двух означающих, таким образом, конституируется как их *различность*, т.е. раздельные означающие превращаются в пару. Так «слабость» становится мерилом и гарантом «силы»: мощь Геннадия рисуется при по*мощи* «окровавленной губы и синяков» Семы, сила Епифанова – посредством «нежных косточек» и «маленьких ног» бесчисленных лиденек. Благодаря принципу смещения в *центре описания* оказывается не столько сам главный герой, и даже не столько его непосредственные заслуги и подвиги, сколько фон, на котором контур героя выглядит наиболее выпукло. Важно и другое: в обоих случаях мотив «силы» возникает в контексте более широкой темы «внешней опасности», где «сила» выступает либо в качестве «лучшей защиты и лучшего подспорья» (у Геннадия), либо как условие реализации «обязанности мужчины» по охране женщины (у Епифанова). Показательно, что при этом *источник* (возможной) угрозы – надо полагать, со стороны других «сильных мужчин» – остается неупомянутым. Деконтекстуализация «внешней

[47] Кетлинская В. *Мужество*. М.; Л., 1960. С. 343–344.
[48] Там же. С. 369.

опасности» и постоянной «необходимости защиты» становится оправданной за счет тщательного «монтажа» кадров, за счет детального изображения (и постоянного присутствия) потенциальных «жертв». Мерилом героизма и легитимирующим принципом поддержки «боевой готовности» оказываются не сила противника и даже не количество затраченных усилий, а степень чужих страданий. Так сказать, чем ночь темнее, тем ярче звезды…[49]

Таким образом, принципиальная зависимость от другого, вернее, само наличие *принципиально другого* становится определяющим для формирования «относительной мужественности». Индивидуальность (от лат. *individualis* – неделимый) оказывается в принципе невозможной и *относительность* превращается в *постоянное* условие существования. Жак Лакан на одном из своих семинаров, на мой взгляд, отразил эту фундаментальную относительность и зависимость идентичности от другого особенно четко:

> Другой в подлинной речи – это тот, перед кем ты хочешь предстать узнанным. Но чтобы предстать узнанным перед Другим, нужно сначала признать его самого… Именно посредством признания Другого ты создаешь его – не в качестве незамутненного и простого элемента реальности, своего рода пешки или марионетки, но в качестве непреодолимого абсолюта, от существования которого – в качестве субъекта – зависит сама значимость той речи, благодаря которой ты и оказываешься узнан[50].

Как мне кажется, этот диалогизм идентичности, ее – идентичности – ориентированность вовне, ее стремление определить свои границы через определение границ Другого и – в силу этого – ее постоянная формообразующая зависимость от Другого, короче – именно эта исходная раз***деленност****ь*, эта изначальная, так сказать, *дивидуальность* («свое/чужое»), заставляет несколько настороженно относиться к попыткам видеть в (женском) Другом лишь отражение *кризиса* (мужской) идентичности, своего рода параноидальные фантазии, призванные компенсировать собственные фобии и комплексы не***полно***ценности, своего рода собственную несамодостаточность[51]. Анализируя «маскулинность»

---

49 Приведу еще одну цитату из мемуаров Эйзенштейна – в данном случае о роли монтажа в достижении необходимого зрительного эффекта. «Из "пучка возможных" элементов монтаж смелой рукой отбрасывал всё то, что в данном месте не было "необходимым"… Но мало этого, монтаж не только выбирал. Монтаж еще и интенсифицировал отобранное. Монтаж это делал магией размеров, заставляя вытаращенный глаз становиться размером с мчащийся на человека поезд, а пламя фитиля быть крупнее общего плана крепости, которая должна взорваться от его вспышки…» (Эйзенштейн С. *Мемуары*… С. 182–183).

50 Lacan J. *The Seminar of Jacques Lacan. The psychoses (1955–1956)*. N. Y., 1997. P. 311.

51 О «кризисе маскулинности» см. классическую статью Пегги Уотсон: Watson P.

в категориях теории «мужского протеста» А. Адлера, московский исследователь А. Синельников, например, пишет:

> ...Маскулинность в момент своего первого проявления является паникой, опыт переживания которой характеризуется как нежеланием находиться в феминной позиции и быть идентифицированным посредством ее характеристик, так и бегством в маскулинность, которая в данной ситуации маркируется такими категориями, как «отсутствие» и «воображаемое»[52].

«Отсутствие» в данном контексте, разумеется, синонимично «кастрации», временами, правда, понятой как «один из основных методов политической борьбы за репрезентацию в актуальной для патриархата системе взаимоотношений структур власти», преследующей «"выключение" субъекта» из поля политически значимых репрезентаций.[53] Проблематичность такой интерпретации «маскулинности-как-паники» и «паники-как-отсутствия», на мой взгляд, заключается не только в том, что она базируется на весьма своеобразной трактовке лакановских регистров[54], согласно которой досимволическое (*реальное* в терминологии Лакана) состояние индивида, предшествующее его последующей локализации в рамках языковой структуры (*символическое* у Лакана), в данном случае оказывается не столько не подлежащим символизации, сколько просто *временно* «выключенным» из структур символической власти. Важнее, на мой взгляд, устойчивое стремление увязать исходное *отсутствие* («кастрацию») с «феминностью» и тем самым *ретроспективно* придать структурную (дихотомическую) логику состоянию, не подлежащему (и не поддающемуся) структурации[55].

Eastern Europe's silent revolution: gender // *Sociology*. August, 1993. Vol. 27. № 3; см. также: Кон И. Меняющиеся мужчины в изменяющемся мире // *Гендерный калейдоскоп...* С. 188–195; Здравомыслова Е., Темкина А. Кризис маскулинности в позднесоветском дискурсе // *О муже(N)ственности* / сост. С. Ушакин. М., 2002; Walzer A. Narratives of contemporary male crisis: The (re)production of a national discourse // *The Journal of Men's Studies*. Winter, 2002. Vol. 10. № 2.

52 Синельников А. Паника, террор, кризис. Анатомия маскулинности // *Гендерные исследования*. 1998. № 1. С. 219.

53 Там же. С. 223.

54 О лакановской структуре, состоящей из «реального», «воображаемого» и «символического» регистров, см., напр.: Лакан Ж. *Функция и поле речи и языка в психоанализе*. М., 1995. С. 12–16; Лакан Ж. Топика воображаемого // Лакан Ж. *Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/1954). Семинары. Книга 1*. М., 1998.

55 Подробнее о функциональном различии между «руслом смысла» и «руслом знака» (Лакан Ж. *Телевидение*. М., 2000. С. 17), т.е. о принципиальном несовпадении «осмысленного» и «выраженного» см.: Kristeva J. *The new maladies of the soul*. N. Y., 1995. P. 103–104.

Напомню, что в основе лакановской трактовки идентификации[56] лежит общий вывод о «специфической для человека преждевременности рождения» (с. 512), т.е. об «органической недостаточности» (с. 511), которая оказывается преодоленной в процессе *становления* и *формирования* – первоначально в буквальном смысле этих слов. Говоря чуть иначе, преодоление при помощи символизации исходной *не*достаточности и *не*полноценности, исходной фрагментированности и расчлененности является «внутренним импульсом» *любой* идентичности (с. 512). Точнее – любая идентичность, понятая как та или иная социальная форма существования, при помощи которой субъект может рассчитывать на определенное узнавание/признание со стороны общества, призвана не столько *восполнить* и *возместить* эту не-полноценность, сколько – помня Деррида – *скрыть* это наличие отсутствия[57]. И Другой, с принципиальной недостижимостью и непостижимостью его позиции, в этом процессе занимает не столько *противоположный*, запредельный фланг спектра идентификационных возможностей, сколько находится *в основе* самого процесса идентификации. Апелляция к Другому, ограничивая поле возможных идентичностей, придает им осмысленный, т.е. структурированный («свои/чужие»), характер вне зависимости от исходного «анатомического материала» субъекта. В процессе этой ограничивающей апелляции половая идентичность оказывается в тесной связи с остальными – «сексуальными», «национальными», «возрастными», «классовыми», «образовательными» и т.п. – нитями, собственно, и составляющими ткань идентификационного материала[58].

Приведу показательный пример тому, как эти два момента – т.е. *невозможность идентификации* вне постоянного (гипертрофированного) диалогического воспроизводства Другого и *мозаичность* идентичности, способной всякий раз приобретать собственный, отличный от составляющих ее фрагментов рисунок, – реализуются в текстуальной практике. Наталья Медведева, прозаик и певица, пишет:

> Хочу быть русским мужиком, чтобы занимать сразу два места на сиденье метро, широко-широко раздвинув колени.
> Чтобы, идя посредине Горького–Тверской, как харкнуть под ноги прохожему и чтобы, напившись, не отсиживаться дома, переть, переть в

[56] То есть «трансформации, происходящей с субъектом при ассимиляции им своего образа». См.: Лакан Ж. Стадия зеркала и её роль в формировании функции Я в том виде, в каком она предстает нам в психоаналитическом опыте // Лакан Ж. *«Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/1955)*. М., 1999. С. 509. Далее в тексте страницы из этого издания приведены в скобках.

[57] См. подробнее: Laplanche J. *Life and death in psychoanalysis*. Baltimore, 1985. P. 70–71; Green A. *Life narcissism, death narcissism*. London, 2001. P. 1.

[58] См.: Oushakine S. The fatal splitting: Symbolizing anxiety in post-soviet Russia // *Ethnos: Journal of Anthropology.* 2001. Vol. 66 (3).

общественные места, стукая обо все углы атташе-кейсом, – пальто нараспашку, ширинка тоже, икая, рожа красная, переть пьяным и подтверждать этим идентичность президента с народом…

Хочу не производить впечатления бабы, которая может дать в морду, а хочу быть русским мужиком, чтобы дать в лоб этому гаду, газующему на перекрестке, подойти к его опущенному стеклу и со всего маху врезать в лоб…

Хочу быть русским мужиком, чтобы выгнать всех иностранцев, занять их офисы, всю технику-аппаратуру испортить-сломать, и первым делом туалеты…

Хочу быть русским мужиком, чтобы назло всем (пусть об этом никто и не узнает) пустить свою жизнь под откос, кривляясь: «Моя жизнь, что хочу, то и делаю!»

Хочу быть русским мужиком, чтобы истребить всех – коммуняг и демократов, фашистов и педерастов, интердевочек, рэкетиров и рокеров – закрыть границы и наконец-то пожить…[59]

Речь не о том, что формирование (негативного) образа Другого в процессе идентификации не зависит от половой принадлежности индивида. Речь о том, что в отсутствие Другого, способного обозначить пределы и лимиты субъекта, невозможной оказывается (ретроспективная) локализация и – помня Бурдье – объективизация самого субъекта идентификации. Именно эта постоянная потребность в Другом, именно эта радикальная (или радикализованная?) оппозиционность *женственности*, с помощью которой *мужественность* поддерживает видимость своей категориальной *само*стоятельности, и превращает ее в *муже(**N**)ственность*, где неизвестность *N* одновременно является источником и постоянного беспокойства, и постоянной потребности в иллюзорной реставрации никогда не существовавшей «целостности», будь то целостность понятия или целостность идентичности. Именно об этой конституирующей раздвоенности субъективности, точнее – об этой принципиальной *вненаходимости* субъекта, одновременно акцентирующей и его находимость *вовне,* и его положение *за пределами* «находимости», – писал в 1940-х гг. Михаил Бахтин:

Не я смотрю *изнутри своими* глазами на мир, а я смотрю на себя глазами мира, чужими глазами; я одержим другим. …У меня нет своей точки зрения на себя извне, у меня нет подхода к своему собственному внутреннему образу. Из моих глаз глядят чужие глаза[60].

Любопытно, что в своем анализе русских сказок Владимир Пропп также замечает, что «осознание недостачи» или утраты («одному из членов семьи чего-либо не хватает, ему хочется иметь что-либо») является *обязательной* и *единственной* формой завязки волшебной

---

59 Медведева Н. *Ночная певица*. М., 2000. С. 88.

60 Бахтин М. Человек у зеркала // Бахтин М. *Собрание соч.* Т. 5. М., 1996. С. 71.

сказки[61]. Иными словами, осознание лишенности становится основой сюжетостроения:

> В тех сказках, где нет нанесения вреда, ему соответствует... недостача... Начальная нехватка или недостача представляет собой ситуацию. Можно представить, что до начала действия она длилась годами. Но настает момент, когда отправитель или искатель вдруг понимает, что ему чего-то не хватает... Герой (или отправитель) теряет душевное равновесие, загорается тоской по раз увиденной красоте, и отсюда развивается всё действие... [Также] недостача осознается через персонажей-посредников, которые обращают внимание Ивана на то, что ему недостает чего-либо. Чаще всего это родители, которые находят, что сыну нужна невеста. Эту же роль играют рассказы о необычных красавицах. Эти и подобные рассказы... вызывают поиски[62].

Вывод Проппа в полной мере приложим и к анализу «мужественности»: осознание и преодоление *«начальной* нехватки», «недостачи», иными словами, осознание и преодоление очередным «Иваном» исходной вненаходимости себя, изначального *отсутствия* целостности («мужественности») становятся и источником развития, и содержанием сюжета его жизни. Или, чуть в иной форме, – желание *«Кабы я была царицей...»* оказывается отправной точкой *Сказки о царе Салтане*.

Показательная мужественность. Как уже говорилось, следуя соссюровской логике знака, смысловые эффекты *мужественности* могут быть произведены при помощи использования ряда структурных возможностей самого знака. Анализ отношений *внутри* знака (т.е. анализ отношений *связи* между означающим и означаемым) позволяет продемонстрировать многообразие означающих («практики»), которые оказываются «подверстаны» к одному и тому же означаемому («пол»). В свою очередь, акцент на местоположении знака («мужественности») *в цепи других* знаков («женственность», «национальность», «профессия», «сексуальность» и т.п.) дает возможность определить те синтаксические и лексические «комбинации», в которых *мужественность* достигает желаемого смыслового эффекта особенно четко. В обоих случаях, однако, этот эффект во многом строится на логике отражения, согласно которой в каждом из *осколков* «мужественности» находит свое проявление некий скрытый, глубинный, сущностный смысл *целостной* «мужественности». Вопрос, соответственно, в том, насколько оправдан данный тезис о *мужественности-как-таковой*? Не являются ли эти разрозненные, несовпадающие, нестыкующиеся *«осколки»* собственно «зеркалами», никогда и не имевшими «целостной» формы? И насколько целесообразно в прин-

---

61 Пропп В. *Морфология сказки. Исторические корни волшебной сказки.* М., 1998. С. 30–31.

62 Там же. С. 58–59.

ципе говорить о *глубине* отражений этих «зеркал»? Иными словами, не является ли эта «осколочная мужественность» единственно доступной и возможной формой «мужественности»? Насколько реально ее «внесценическое», *закулисное*, так сказать, «мета***физическое***», существование? Без по***мощи*** традиционных реквизитов, мизансцен и сценариев?..

На мой взгляд, Джудит Батлер, американский философ из университета в Беркли, абсолютно права, когда – следуя Жаку Лакану – говорит о том, что (любая) идентичность не мыслима и не существует вне своего основного принципа – принципа цитатности, т.е. вне воспроизводства сложившихся общепризнанных дискурсивных форм. Однако в отличие от многочисленных вариантов теории социализации с ее «ролевыми играми» и «стратегическими саморепрезентациями» цитатная идентичность Батлер не предполагает наличия «метатекста» – будь то метаидентичность (например, в виде *мужчины*), метаструктура (например, в виде *пола*) или метафункция (например, в виде *биологии*), – сюжетное развитие которого могло бы связать воедино все исполняемые «роли». Скорее, «цитаты» в данном случае являются несовпадающими дискурсивными продуктами, *одномоментно* существующими в символическом поле и *одинаково* доступными для комбинации. И логика *сочетаемости* «цитат» определяется не столько историческим прошлым источников, сколько способностью создаваемого «текста» поддерживать сохранность/устойчивость «сцеплений» и «швов» между «цитатами». Именно благодаря отсутствию *основной* темы разрозненные «цитаты» превращаются из традиционного дополнения или иллюстрации к *авторскому* тексту в самостоятельный текст, не существующий и не возможный вне своей цитатности. «Никакой половой идентичности за проявлениями пола не скрывается, – пишет Батлер, – ... идентичность конституируется в процессе представления теми самыми «проявлениями», которые считаются ее результатами»[63]. Поясню эту идею на примере.

В пародийном романе Юрия Полякова *Козленок в молоке* главное действующее лицо берется сделать «знаменитого писателя» из первого попавшегося встречного («Витьк*а*»). Вернее – добиться для этого «Витька» «всенародной славы» исключительно нелитературными методами. Вот как описывает процесс *конструирования* «образа писателя» главный герой:

> ...Писатель не может быть одет, как рядовой инженер или учитель, ибо тогда сразу возникает законный вопрос: почему в этом случае он работает писателем, а не инженером или учителем? Конечно, проще всего было взять пример с дедушки Хэма – ковбойка, грубый свитер, джинсы, ботинки на толстой каучуковой подошве. Но по этому пути уже не первое десятилетие идут графоманы всех рас и народов, и тут легко затеряться. В задумчивости я распахнул мой платяной шкаф. Первое, что бросилось

[63] Butler J. *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. N. Y., 1990. P. 25.

в глаза,– торчавшая из кучи тряпья пятнистая штанина... Эти десантные брюки лет десять назад мне подарили в одной воинской части... Я... внимательно осмотрел пятнистые брюки и решил принять их за основу. Следующим был синий стеганый восточный халат, полученный в подарок от кумырского поэта Эчигельдеева... Поразмыслив, я отложил халат в сторону, ибо он придавал будущему имиджу Витьк*а* некоторую излишнюю ориенталистичность... Но вот следующую вещицу – черную майку с надписью *LOVE IS GOD* – я решил пустить в дело... В самой глубине шифоньера, точно хищник, затаилась лохматая доха закарпатского пастуха... получился довольно забавный силуэт... С головой дело обстояло сложнее. Широкополую шляпу я отверг с ходу, ибо в ней было что-то извращенно-эстетское, совершенно не подходящее лесному гению из заснеженной деревушки Щимыти. Но и кожаная кепка с пуговкой на макушке, в просторечье – «цэдээловка», тоже не подходила Витьку, ибо каждый самонадеянный графоман, срифмовавший за всю свою жизнь четыре строчки, норовил завести себе такую же. ...Теннисная повязка с надписью *Wimbledon*... достойно увенчала мои поиски... С одеждой вопрос был решен положительно. Как говорится, по одежке встречают... Но провожают, разумеется, не по уму, а по тому, что давно уже в нашем вывихнутом мире успешно заменяет ум – по словам. Слова-то для Витьк*а* мне и предстояло придумать... [64]

При всей своей комичности этот отрывок, тем не менее, хорошо иллюстрирует суть *показательной мужественности*, основанной на принципе цитатности. Смысловой эффект, с одной стороны, достигается знакомым способом – путем *демонстрации* определенных, легко прочитываемых знаков, каждый из которых, в свою очередь, мог бы стать началом отдельной знаковой *цепочки*, раскрывающей глубинные смыслы идентичности. В то же время принципиальное отличие данного типа «мужественности» состоит в том, что традиционные внешние «показатели содержания» (пятнистые брюки, черная майка, пастушья доха, теннисная повязка) ни *показательной* функции – т.е. ориентирующей и отсылающей к другим смысловым уровням, – ни *содержательной* функции – т.е. разъясняющей суть происходящего,– здесь не выполняют. Лишенные своего «внутреннего» и «внешнего» контекста, «показатели» приобретают смысл лишь благодаря *формальным отличительным* признакам, лишь благодаря способности не совпадать друг с другом в пределах сложившейся/сложенной комбинации. Знаковые *действия* (походы в манеж, тир, зал, клуб, баню...) сменяются действиями знаков (брюки, майка, доха, повязка...). Вернее, действиями *между* разными знаками.

Подобная *поверхностная,* не претендующая на глубину, роль знаков в формировании *показательной мужественности*, на мой взгляд, не имеет ничего общего с идеей карнавального, маскарадного травести-

---

[64] Поляков Ю. *Козленок в молоке.* М., 1997. С. 61–66.

рования существующего символического порядка. В основе данного подхода лежит феномен *мимикрии,* сходный, но несовпадающий с идеей маскарада. Подобно маскараду, мимикрия строится на игре с поверхностями. Однако если за маской участника маскарада скрывается лицо, если суть маскировки/маскарада и состоит в изначальном существовании *расхождения* между лицом и маской, то «поверхностная игра» мимикрии – «телепластика» в определении Роже Кайуа[65] – преследует иную цель: личиной мимикрирующей поверхности продемонстрировать принципиальную «нехватку», манифестировать «на***личие*** отсутствия» какого бы то ни было исходного, *«основного* лица». *Показателем* «мужественности» становится тот невыразимый *Ъ,* благодаря которому очередной «коммерсантъ» молчаливо строит свою *знаковую* стратегию (языкового) отличия: отсутствующего в речи, видимого при письме.

«Футляр» наличной идентичности, выстроенный для внешнего – показательного и показного – потребления, таким образом, становится одновременно и броней, и тем «наружным скелетом», защитные свойства которого позволяют начать заполнение внутренних пустот. И символическая, дискурсивная, знаковая природа этого «футляра», его заимствованность, двойственная («своя/чужая») принадлежность не должны скрывать принципиальной конституирующей функции.

Подобная цитатность, понятая как форма существования, в свою очередь, позволила Батлер говорить о *представляемом*[66] (performative) характере «пола» и «идентичности». То есть о характере, который одновременно подчеркивает *воспроизводимость*, *повторяемость*, *цитируемость* – т.е. в буквальном смысле *представляемость* и *показательность* того, что принято считать «типичными половыми признаками», – и в то же время самим фактом своего *представления* четко обозначает *сфабрикованную*, *замещающую, идеализированную* природу признаков. Вопрос, естественно, в том, что лежит в основе риторической эффективности и эффектности этих призрачных при*знаков*?

Говоря об эмоциональной убедительности определенных речевых практик, которые даже вне своего привычного контекста могут производить сильный эмоциональный эффект (например, оскорбления со стороны посторонних, чей статус и мнение неважны), Батлер отмечает:

> Основа временного успеха представляемого (a performative)... заключается не в том, что намерение [оскорбить] поглощает собой сам речевой акт, но только в том, что этот акт есть эхо предыдущих действий, в том, что он *аккумулирует силу власти посредством воспроизводства и цитирования ряда действий, которые пользуются влиянием*. Дело не только в

---

[65] Кайуа Р. *Миф и человек. Человек и сакральное*. М., 2003. С. 93.

[66] *«Представлять»* по Далю – «доставить, поставить человека налицо», «отрекомендовать, назвать наличного человека», «изобразить, изъяснить словами», наконец – «корчить, подражать, принимать вид, наружность чьюлибо».

том, что речевой акт в данном случае имеет место в *рамках* практики, но в том, что этот акт сам по себе уже есть ритуализированная практика. Представляемое, таким образом, «работает» лишь тогда, когда оно и *основывается на* конституциональных конвенциях, благодаря которым стало возможным, и одновременно *перекрывает их*. В этом смысле ни термин, ни заявление не могут функционировать представительно без аккумуляции и симуляции историчности силы[67].

Эффективность цитирования, иными словами, определяется не столько фактом *воспроизведения* уже известного «текста», сколько способностью очередного «Витьк*а*-писателя» вызвать в потенциальном «читателе» реакцию *узнавания* исходного контекста, реакцию *воспоминания* предыдущих встреч с той или иной «цитатой». «Система человеческих отношений, – писал Шкловский, – раз созданная, переживает себя, она существует в какой-то мере и по инерции. Создаются целые сети автоматизированных поступков, которые не осознаются; они являются как бы явлениями симметрии, доказываясь по подобию»[68]. Соответственно, добавлю, существует и целая сеть *приемов*, способных «спровоцировать» цепочку автоматизированного узнавания[69], одним из которых и является «цитирование»[70]. Уникальность подобной символической деятельности, однако, состоит в том, что «цитирующий» оказывается в состоянии произвести смысловой эффект даже в том случае, если он(а) и не подозревает о существовании «оригинала» и имеет дело исключительно с «копиями» и «репродукциями». Достаточно, чтобы об оригинале знали «читатели».

Залог смыслового эффекта *представляемого*, его убедительность, таким образом, заключаются в степени *прошлой* авторитетности и авторитарности доступных для воспроизведения слов, жестов и действий[71].

67 Butler J. *Excitable speech: A politics of performativity.* N. Y., 1997. P. 51.

68 Шкловский В. *Повести о прозе: Размышления и разборы.* М., 1966. С. 303.

69 Ср. у Витгенштейна: «Всякая языковая игра основывается на узнавании слов и предметов» (Витгенштейн Л. *О достоверности*… С. 377).

70 Э. Гомбрих в своей работе о восприятии искусства придавал эффекту «узнавания» ключевое значение для развития живописи. Как писал искусствовед, «индивидуальная информация, полученная зрителем… оказывается, так сказать, занесенной в уже существующий бланк или формуляр. И, как это часто случается с бланками, если в них нет соответствующей графы для сведений, которые нам кажутся важными, тем хуже для этих сведений… Подобно адвокату или статистику, которые оказываются не в состоянии справиться с делом, не вписывающимся в структуру существующих форм и бланков, художник мог бы сказать, что та или иная тема (motif) не заслуживают внимания до той поры, пока художник не научится… ловить ее в сети своей схемы» (см.: Gombrich E. H. *Art and illusion: A study in the psychology of pictorial representation*. Princeton, 1989. P. 73). Историко-теоретический анализ темы «узнавания» см. в работе Карло Гинзбурга: Ginzburg C. *The clues, myths, and the historical method*. Baltimore, 1992. P. 52–57.

71 См.: Butler J. *Gender Trouble*… P. 136.

В свою очередь, и идентичность, строящаяся по принципу формальной комбинации «несовпадающих» цитат, одновременно способствует непрекращающейся циркуляции множества доступных приемов кодификации реальности и – именно в силу множественности способов символического воздействия – не использует ни один из них в качестве «основной темы», способной задать «тон» и о***предел***ить (т.е. ограничить) направление «общего» развития.

Мозаичность идентичности оказывается калейдоскопичной, и ее сиюминутная целостность достигается как благодаря наличию разрозненных фрагментов-цитат, так и их зеркальному окружению, сфокусированному целенаправленным взглядом. Павел Романов, на мой взгляд, абсолютно точно сформулировал суть этого явления, заметив, что мужественность «мужчины-фланера, то появляющегося, то исчезающего в мозаике постсовременности… разбита на фрагменты, и если в одном фрагменте он защищает слабых, то в другом – выступает хладнокровным киллером… В этом бесконечном фланировании единственной возможностью выживания остаются безучастие, невовлеченность, помогающие фланеру остаться легким. Остановиться, вовлечься во что-то полностью означает погибнуть. У фланеров нет четко отграниченных границ бытия, начала и конца, просто один из них сменяет другого, занимая его место в общем потоке перемещений»[72].

Анализ биографий в итоге вытесняется анализом дискурсивных форм, из которых эта биография составлена. И «степень мужественности» говорящего субъекта отражает степень владения субъектом соответствующими формами речи, т.е. его способностью почувствовать «разобщенность форм» и использовать их в нужных целях[73]. Иерархия «мужественностей», таким образом, воспроизводит существующую иерархию доступности дискурсивных форм, не связанных напрямую с половой идентичностью. Непротиворечивость этих форм в рамках той или иной жанровой разновидности «мужественности», их стилевая «целостность» есть отражение корректирующей дискурсивной практики, следствие своеобразного – посредством ***пол***яризации и маргинализации – дискурсивного «монтажа кадров», целью которого является воспроизводство очередного футляра половой идентичности. Очередного человека в футляре. Человека «рода он».

---

72 Романов П. *Брат во фрагментах: Эссе о репрезентации постмодерной маскулинности // Социокультурный анализ гендерных отношений /* под ред. Е.Р. Ярской-Смирновой. Саратов, 1998. С. 31.

73 Шкловский В. *Гамбургский счет.* СПб., 2000. С. 219.

ВИДИМОСТЬ МУЖЕСТВЕННОСТИ

«Настоящий мужчина должен иметь журнал *Медведь*!»

Лозунг на Тверской в июле 1997 г.

Обычно те специфические качества, которые демонстрирует исполнитель в процессе осуществления поставленных перед ним задач, отражают специфику именно этих задач, а не специфику их исполнителя.

Ирвинг Гоффман

Эрнст Джон в своей биографии Зигмунда Фрейда приводит интересный факт из жизни психоаналитика. В беседе с княгиней Марией Бонапарт Фрейд якобы воскликнул: «Чего же хочет женщина?»[1] В 1932 г. в работе *Женственность*, написанной за несколько лет до своей смерти, семидесятисемилетний Фрейд, словно подводя итоги своим поискам ответа, заметил, что его собственное понимание сущности женственности является, «разумеется, неполным, частичным, и не всегда дружелюбным…», что более полный ответ может дать сама жизнь, или ее поэтические интерпретации, или результаты научных исследований[2]. Подобное теоретическое саморазоблачение, последовавшее после почти сорока лет тщательного (или тщетного?) анализа «загадки женщины», последовательный уход Фрейда из области собственно анализа сексуальности в область психоанализа религии и культуры[3] вряд ли случайны. Не только и не столько потому, что все попытки свести желание женщины к единственному объекту – мужчине, или, вернее, в традиционной фрейдистской интерпретации, – к пенису оказались несостоятельными, сколько в силу тупиковости самой теоретической модели, избранной Фрейдом. Если смысл (жизни) женщины в том, чтобы преодолеть неизбежность анатомии – посредством замужества, рождения ребенка или прямого отрицания факта кастрации, – т.е. если смысл женственности в «обретении» недостающего, то в чем тогда смысл мужчины и мужественности?

Не является ли тогда и сам вопрос Фрейда о причине желания женщины не чем иным, как замаскированным вопросом о сути желания мужчины? Не чем иным, как блестящим использованием приема «заме-

---

1 Jones E. *The Life and Work of Sigmund Freud*. 3 vols. (1953-57). Vol. 2. London, 1953. P. 421.

2 Freud S. *Freud on Women: a Reader* / ed. by E. Young-Bruchil. New York, 1990. P. 362.

3 Последними крупными работами Фрейда стали *Civilization and Its Discontents*, опубликованная в 1930 г., и *Moses and Monotheism*, вышедшая в свет в 1939-м, за год до смерти Фрейда.

щения», «переноса», «маскировки», открытым самим же Фрейдом в его *Толкованиях сновидений*? Не случаен ли и тот факт, что уже в одной из своих самых первых научных работ, посвященной проблемам истерии, Фрейд (следуя Шарко) активно отстаивает право мужчин на истерические неврозы[4] – вопреки самой семантике термина?[5] Любопытным в этом плане является и тот налет метафорического мистицизма, который характерен для Фрейда при описании его пациентов-мужчин. В отличие от «женских» случаев, вошедших в историю, что называется, поименно (Анна О., Катарина, Дора), мужчины у Фрейда всегда несколько больше (или меньше), чем просто мужчины. Они – скорее персонажи, мифологические фигуры, сценические герои. Показателен сам список: «человек-крыса», «человек-волк», «Царь Эдип», наконец, «Нарцисс». О Нарциссе и пойдет речь в данной статье. Вернее, о той роли, которую играют отражения, образы, модели и репрезентации в формировании мужской половой идентичности[6].

На мой взгляд, концепция «*видимости мужественности*», которую я попытаюсь развить далее, довольно удачно описывает два принципиальных аспекта мужской идентичности. С одной стороны, эта концепция позволяет говорить о мужественности как о показательном, обозреваемом, инсценированном явлении, предполагающем определенного зрителя. С другой стороны, идея «видимости» акцентирует иллюзорный, фантазматический, символический характер мужественности. В качестве методологической основы я буду использовать выводы концепции психоанализа, содержащиеся в работах таких его теоретиков и практиков, как З. Фрейд, М. Кляйн, Ж. Лакан.

---

4 Freud S. *The Freud Reader* / ed. by P. Gay. London, 1995.

5 Слово «истерия» происходит от греч. *hystera* – «матка» – и отражает широко распространенное в то время мнение, что истерия как заболевание есть результат дисфункции женских гениталий. Платон в *Тимее* выразил его наиболее полно: «...у женщин та их часть, что именуется маткой, или утробой, есть не что иное, как поселившийся внутри их зверь, исполненный детородного вожделения; когда зверь этот в поре, а ему нет случая зачать, он приходит в бешенство, рыщет по всему телу, стесняет дыхательные пути и не дает женщине вздохнуть, доводя ее до полнейшей крайности и всевозможных недугов...» (Платон. Тимей // Платон. *Собрание сочинений в 4 т*. Т. 3 / общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М., 1994. С. 498–499).

6 Под идентичностью здесь и далее будет пониматься набор (символических) средств самовыражения, с помощью которых индивид определяет свое отношение к таким социальным категориям, как, например, «пол», «национальность», «возраст», «класс» и т.д. В рамках данной статьи половая идентичность будет трактоваться как относительно самостоятельный элемент, аналитически и практически отличимый от таких сходных, но не совпадающих с ним понятий и явлений, как биологический пол и/или половые практики.

Знаки пола

Среди институтов, или, используя терминологию Луиса Альтюссера, «идеологических аппаратов»[7], занятых в производстве половых идентичностей, лидирующая роль обычно отводится двум – семье и школе. Однако трансформация традиционной структуры семьи, рост числа разводов, ранние браки и т.д., с одной стороны, и утрата школой монополии на распространение знаний – с другой, привели к тому, что все большее количество нетрадиционных социальных институтов начинают активно вовлекаться в процесс формирования и реформирования половых идентичностей. Средства массовой информации сегодня являются, безусловно, одним из наиболее активных институтов подобного рода. Несомненно, газеты, журналы, кино и т.д. играли весьма существенную роль в данном процессе и раньше. Принципиальным отличием сегодняшней ситуации является то, что они действуют в условиях отсутствия четко выраженных культурных, социальных, моральных и т.п. иерархий. Говоря социологическим языком, они начинают играть роль не столько вторичной, так называемой «*закрепляющей*», социализации, сколько роль социализации первичной, т.е. формирующей начальные, исходные идентификационные модели поведения[8].

Целая серия «мужских» журналов, появившихся в последние годы в России, дает довольно обширную картину того, какие варианты «мужественности» не просто фомируются, а ведут вполне серьезную конкуренцию за потенциального читателя-потребителя. *Медведь*, квалифицирующий себя как «*настоящий мужской журнал*», является интересным примером попытки сформировать определенную модель «настоящего мужчины», увязанную в отличие, допустим, от русского *Плейбоя* не столько с сексом, сколько с вполне конкретной классовой или профессиональной позицией. Посмотрим подробнее, как это происходит[9]. Для начала – обширная цитата из этого «настоящего» мужского журнала:

---

7 Althusser L. Ideology and Ideological State Apparatuses (notes towards an investigation) // Althusser L. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. New York, 1971. P. 127–186.

8 См., например: Peirce K. A Feminist Theoretical Perspective on the Socialization of Teenage Girls through ‘Seventeen’ Magazine// *Sex Roles*. 1990. Vol. 23 (9/1); Hermes J. *Reading Women’s Magazines: An Analysis of Everyday Media Use*. Cambridge, 1995; Seneca T. The History of Women’s Magazines: Magazines as Virtual Communities. URL: http://bliss.berkeley.edu/impact/students/tracy/tracy_hist.html; Barthel D. A Gentleman and a Consumer // *Signs of Life in the USA: Readings in Popular Culture for Writer*s / ed. by S. Maasick, J. Solomon. Boston, 1994. См. электронную версию статьи: URL http://wsrv.clas.virginia.edu/~tsawyer/DRBR/barthel.html.

9 Для анализа взяты номера *Медведя* за 1996 год. Далее ссылки на журналы даются в скобках по тексту.



Ил. 1. *«Сам себе режиссер».* Медведь, 1996, № 3. Фото из рубрики «Вещи впору»

Представьте Его. Знаменитого, которого знает (в некоторых случаях даже любит) вся большая страна. Пусть некрасивого, но чертовски обаятельного. Потому как быть обаятельным – это его работа... Представьте Его, в свои 25–30–35–40 лет руководящего большой компанией и даже – не побоимся этого слова – холдингом. Умеющего принимать решения и брать ответственность на себя. Не всегда хорошо, но почти всегда дорого одетого. Часто умеющего говорить на непонятном иностранном языке. Предпочитающего дорогие сигары дешевым, дорогие коньяки – водке, Босса Хьюго – *Шипру*, *Grand Cherokee* – *Жигулю* и Париж вместе с Дакаром – отдыху на побережье Рыбинского водохранилища. И самое убийственное, что не только предпочитает, но может себе это позволить. И без всякой задней мысли констатируем: это замечательно – почти вымершая порода настоящих мужчин, оказывается, вовсе не вымерла. И отдельных ее представителей можно близко наблюдать, и если повезет, то и потрогать (Медведь. № 8. С. 97.) (**ил.1**)

При всей своей иронии и сарказме цитата, тем не менее, содержит едва ли не все основные компоненты, с помощью которых конструируется сегодня в средствах массовой информации модель не то «почти вымершего», не то «вымирающего», не то «начавшего возрождаться» «настоящего» мужчины. Компонентов, строго говоря, не так уж и много: возраст, власть и – главное! – стиль жизни, т.е. устойчивый набор предметов, способов и форм потребления[10].

Примечательно, что все эти компоненты лишены, строго говоря, собственного содержания и носят характер указателей, индикаторов, «дорожных» знаков, призванных отметить поворот или предел скорости. И имеющих смысл только в силу отношений, существующих между самими же знаками. Париж и Дакар важны постольку, поскольку кто-то очень долго ездил на Рыбинское водохранилище. А способность «принимать решения» и «брать на себя ответственность» становится существенной

[10] Пьер Бурдье определяет стили жизни как «различные системы собственности, в которых находят свое выражение различные системы предрасположенностей (dispositions)» (Bourdieu P. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. London, 1992. P. 261).

лишь при том условии, что кто-то (опять) может остаться без своей доли власти. За скобками остается «содержательный» компонент знака – что делать в Париже? И по какому поводу «брать» ответственность и «принимать» решения?

Дискуссии о «сущности» мужественности, таким образом, сменяются дискуссиями о характере мужских «доспехов», а трактаты по воспитанию чувств – справочниками по основам этикета, в том числе и полового[11]. Сама по себе ситуация эта вряд ли способна вызвать какое-либо удивление – споры о соотношении формы и содержания ведутся не одну сотню и даже тысячу лет. Примечательно в этом плане другое – форма начинает выполнять не столько репрезентативную, представительскую, отображающую, сколько конституирующую функцию. Именно поэтому повышенное значение приобретают различного рода «манифестации», «символы», «знаки», или – проще – ярлыки, отсылающие к другим смысловым кодам, другим, не явным, не очевидным, но имеющим первостепенное значение иерархиям. Говоря иначе, формальные элементы начинают использоваться для обозначения, т.е. материализации, от-*сут*ствия элементов содержательных, – как в силу невозможности непосредственного присутствия последних, так и зачастую в силу их фантомного характера. В итоге становление личности совпадает с процессом ее – личности – ***образ***ования – т.е. с процессом накопления, усвоения и воспроизводства символических средств (образов), с помощью которых личность может об***означить*** свое присутствие в обществе. Мелани Кляйн в своей классической работе о роли символов в формировании личности так сформулировала важность этой образовательной функции: «… символизм является не только фундаментом всевозможного рода фантазий и сублимаций. Помимо этого, символизм является тем основанием, на котором индивид строит свои отношения и с внешним миром, и с реальностью в целом»[12].

Психоанализ и – позднее – постструктурализм, однако, сделали ряд важных дополнений к концепции символа. В традиционной трактовке символ есть не что иное, как связующий элемент, вернее, часть элемента, указывающая на необходимость поиска остальных частей в целях воссоздания изначальной целостности[13]. В контексте психоаналитиче-

---

[11] О *восприятии* этих и им подобных дискуссий о «мужских доспехах» в среде провинциальной молодежи см. мои статьи: Ушакин С. Количественный стиль: потребление в условиях символического дефицита // *Социологический журнал*. 1999. № 3–4; Oushakine S. The Quantity of Style: Imaginary Consumption in the Post-Soviet Russia // *Theory, Culture and Society*. 2000. Vol. 17(5).

[12] Klein M. *The Selected* / ed. by J. Mitchell. London, 1987. P. 97.

[13] Как указывает энциклопедия *Британника*, слово «*символ*» происходит от греч. *symbolon*, которое изначально обозначало «жетон, составленный из частей, принадлежащих участникам договора или сделки». Части жетона, составляющие вместе целое, таким образом удостоверяли подлинность сделки или подтверждали идентичность владельцев. См.: *Britannika-Online*

ской теории личности «части» символа стали пониматься как элементы, имеющие свою собственную символическую природу. В результате и идея «изначальной» целостности символа, и идея фиксированной идентичности его «частей» утратили свой фундаментальный смысл. Образы и отображения стали «переводами, не имеющими текста-оригинала», поскольку «...то, что подвергнуто процессу репрезентации, является не непосредственной реальностью, а лишь иной формой репрезентации. В итоге анализ образов с неизбежностью требует анализа отношений между образами»[14].

С точки зрения анализа половой идентичности такое понимание характера репрезентации имеет ряд важных последствий. А именно: пол может трактоваться как символическая конструкция, как знак, призванный графически оформить необходимую ассоциативную связь. Вернее, как замечает Тереза де Лоретис, оформить принадлежность к определенной группе или классу, имеющим, в свою очередь, свои символические средства репрезентации[15].

Как технически реализуется подобного рода репрезентация пола? Луис Альтюссер, комментируя вклад Фрейда и Лакана в развитие психоанализа, заметил, что в сущности есть лишь два доступных нам способа или механизма. В *Толковании сновидений* Фрейд характеризует их как «фундаментальные» законы «смещения» (displacement)[16] и «сгущения» (condensation)[17]. Следуя Роману Якобсону, Лакан перенес психоаналитические категории на почву лингвистики, обозначив те же самые механизмы как метонимию и метафору соответственно[18]. В результате

(www.britannica.com)

14 Dyer R. *The Matter of Images: Essays on Representations*. London, 1993. P. 2.

15 Lauretis de T. *Technologies of Gender: Theories of Representation and Difference*. Bloomington, 1987. P. 4.

16 Под *смещением* Фрейд обычно понимает такую трансформацию содержания сна, опыта или конкретного события, при котором оно – содержание – приобретает иной смысловой центр (Freud S. *The Freud Reader*... P. 155–157).

17 В своих работах по толкованию сновидений Фрейд описывает прием *сгущения*, или метафоризации, как процесс формирования мыслительной или фантазматической ситуации, объединяющей идеи, детали, события, не имеющие между собой непосредственной, видимой связи (см., например: Freud S. *The Freud Reader*... P. 153–155).

18 Под метонимией понимается такой риторический прием, при котором название одного предмета используется для описания другого, при этом оба предмета находятся в состоянии пространственной (или временной) взаимосвязи. В современной Югославии, например, «новых богатых» нередко называют «мобильными» (от «мобильный телефон»), что является типичным использованием приема метонимии. В свою очередь, фраза «красно-коричневые опять рвутся к власти» демонстрирует принцип действия метафоры – то есть сравнения по аналогии, сопоставления объектов, чье сходство обусловлено скорее ассоциациями, чем «реальными» фактами, – «красно-коричневые» в конечном итоге являются красными и коричневыми не более, чем кто-либо другой (подробнее об этом см., например: Makaryk I.

этих методологических инноваций появилась возможность рассматривать пол как продукт конкретной риторической деятельности, как постоянно изменяющийся результат непрерывной работы по производству символов и смыслов. Суть анализа в этой ситуации сводится к попытке проявить источники и ход развития тех метафор и метонимий, тех смещений и сгущений, которые и формируют символическое поле половых идентичностей.

Риторика пола

Метафора «бомбы замедленного действия» как олицетворение подлинной мужественности имеет давнее прошлое и различные исторические формы. Однако от былинных эпосов (Илья Муромец) и сказок (Емеля, Иван-дурак) до литературных опытов (Дориан Грэй и д-р Джекил/мистер Хайд) и культурных стереотипов (хитрый, но физически слабый еврей и сильный, но простодушный негр[19]) метафора сохраняла свой основной «посыл»: мужественность есть явление глубинное, требующее времени и места для своей полной и подлинной реализации. Внешнее спокойствие есть не что иное, как *видимое* спокойствие, то есть тактический прием, используемый для маскировки бурных процессов, идущих в глубине.

Метафора медведя, безусловно, принадлежит к этому же ряду символических средств и помогает отразить, по меньшей мере, два аспекта, типичных для понимания природы мужественности. С одной стороны, это мужественность, понятая как независимость, автономность, отделенность; используя еще одну зоологическую метафору – мужественность «степного волка». С другой стороны, это мужественность, олицетворяющая агрессию, стихийность, природную необузданность и инстинкты.

Однако и тот и другой компоненты претерпели в *Медведе* определенную «цивилизационную» обработку. «Мужская» независимость стала пониматься как независимость профессионала, эксперта, а мужская «агрессивность» оказалась «сублимированной» посредством героизации потребительства.

(ed.) *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory*: *Approaches, Scholars, Terms*. Toronto, 1995. P. 589–591). В качестве одного из примеров разработки подобной идеи у Лакана см.: Lacan J. *Écrit. A Selection*. New York, 1977. К уже существующей схеме Лакан добавил временной компонент, акцентировав внимание на синхронном, одновременном режиме существования метафоры и диахронном, т.е. последовательном, режиме метонимии. Другими словами, метафора выступает как явление («человек – это зверь»), в то время как метонимия – как напоминание, след явления («оскал империализма»).

19 Подробно об этом стереотипе см.: Bordo S. Reading the Male Body // *The Male Body, Special Issue of the Michigan Quarterly Review*. 1993. Vol. 32(4). P. 696–737.

Австралийский социолог Роберт Коннелл замечает в своей книге, посвященной проблемам мужественности, что исторически в понимании «мужественности» существовала определенная борьба между концепцией, основанной на идее господства грубой силы – условно говоря, пехота, – и концепцией, имеющей в качестве своей предпосылки идею знания – условно говоря, ракетные войска[20]. *Медведь* в этом плане достиг определенных успехов, пытаясь скомбинировать обе тенденции в своей версии «*мужчины-как-знатока*», «*мужчины-на-своем-месте*».

Две рубрики журнала – *Вещи впору* и *Фрак* призваны в определенной степени о-*лицетворить* эту идею. Интересна концептуальная схема рубрик – речь идет не столько о *конструировании* вещей, не столько о *создании* своего гардероба, сколько о поиске *подходящей* вещи – будь то униформа, рабочий халат или наушники диск-жокея. Иначе говоря, речь идет о возможности вписаться в предложенную ситуацию, о способности *использовать* ее в своих целях, а не о желании изменить ее. Что, в свою очередь, предполагает, во-первых, знание ситуации и, во-вторых, знание своих целей.

Характерно, что, несмотря на внешнюю, образную «всеядность» и подчеркнутую «внеклассовость»[21], концепция «*мужчины-как-знатока*» (да и концепция «*знатока-как-мужчины*») отражает вполне четкую групповую идеологию – идеологию так называемого (нового) среднего класса, чей социальный статус определяется не унаследованным капиталом или политическими связями родителей, а конкретной самостоятельной деятельностью конкретного индивида[22]. Например, краткие биографические данные, сопровождающие фотографии тех, кому «вещи впору», как правило, не содержат ни фамилии, ни семейного положения, ни каких-либо иных данных, указывающих на внепрофессиональный статус. В рамках концепции *self-made man* важным является не слово «*man*», и даже не слово «*made*», а приставка «*self*». Понятие профессионализма,

---

20 Connell R. *Masculinities*. Berkeley, 1995. P. 165.

21 Среди тех, кому «вещи впору», можно найти представителей самых разных профессий и социальных групп: от скульпторов до мясников, от безработных боксеров до продюсеров телекомпаний.

22 Разумеется, в *Медведе* делаются определенные попытки «стабилизировать» передачу статусного положения. По крайней мере на уровне идеологических фантазий. Концепция генетически обусловленного элитизма – одна из них. Приведу пример. Один из авторов *Медведя* пишет: «Если физический тип, сила, темперамент, здоровье, а также толщина губ, длина носа, ширина лба, разрез глаз, величина ушей, полнота, рост, плодовитость, долголетие определяются генами... то наследование морали, духовности, умственных способностей и интеллекта зависит только от родителей. Обладая природным умом и высоким уровнем эмоциональности, вы имеете больше шансов на то, что у вас родится такой же мыслящий и способный ребенок... Невежество, как правило, производит лишь невежество» (*Медведь*. № 14. С. 146).

таким образом, становится онтологическим стержнем, на который «нанизывается» любая, в том числе и половая, идентичность. Штангист, Олимпийский чемпион так формулирует в *Медведе* это стремление не столько к само-*реализации* и само-*совершенствованию*, сколько к элементарному созданию этого «само», которое позже может быть усовершенствовано: «…когда ты только приходишь в [спортивный] зал – ты никто, тебе еще надо будет много работать и доказывать всем и себе, что ты из себя представляешь. Это сейчас я на самой вершине, чемпион, а до этого я тоже был никем – просто парнем, который подымал штангу» (Медведь. №14. С. 85).

Внешняя социальная амбивалентность в использовании мужских образов, относящихся к разным социальным, экономическим, культурным, профессиональным и т.д. группам, помимо вполне объяснимого экономического фактора привлечения новых читателей, может иметь и другую, психологическую основу.

Успех журналов, подобных *Медведю*, как и основной массы рекламной продукции, нацеленной на продажу не столько товара, сколько образа жизни, зависит от того, насколько удалась или не удалась идентификация потенциального потребителя/читателя с предложенной ему моделью или обстоятельствами. Иначе говоря, от того, насколько легко конкретный человек способен «примерить» на себя предложенную ему ситуацию и/или идентичность. С этой точки зрения, строго говоря, абсолютно не важно то, каким образом идентификация достигает успеха – посредством метафорических фантазий[23] либо посредством практической – т.е. метонимической – реализации предложенных советов[24]. Важным является то, что и умозрительное «потребление» образов, в первом случае, и вполне практическое потребление конкретных «статусных» товаров – во втором, используют в качестве исходной основы ту идентификационную динамику, которая задается и постоянно воспроизводится рекламой или, в данном случае, журналом. Динамику, которая, на мой взгляд, вполне описывается термином «*нарциссизм*»[25].

Сам себе режиссер

Напомню, что традиционное, «нормальное» психосексуальное развитие личности движется по траектории «*субъект*» (например, ребенок) – «*внешний образец для подражания*» (обычно – один из родителей) – «*модифицированный субъект*». Нарциссический тип развития имеет принципиальное отличие. Траектория развития в данном случае

---

[23] То есть синхронным соотношением представления о *себе-каков-я-есть* с представлением о *себе-каким-бы-я-мог-быть*.

[24] То есть диахронным соотношением представления о *себе-каким-я-был* с представлением о *себе-каким-я-стал*.

[25] Freud S. *Introductory Lectures on Psychoanalysis*. New York, 1966. P. 416–418.

лишена своего промежуточного звена, вернее, роль «внешнего образца для подражания» играет сам субъект. Траектория, таким образом, приобретает следующую форму: «*субъект*» – «*идеальный субъект*» – «*модифицированный субъект*». На мой взгляд, Мелани Кляйн абсолютно права, увязывая источник подобного типа развития с неудачей, пережитой субъектом при попытке идентифицировать себя с «внешним» объектом/субъектом[26]. Нарциссизм, таким образом, выступает своеобразной формой защитной реакции на неустойчивость связей с внешним миром. О формах проявления этой защитной функции нарциссизма речь пойдет ниже, пока бы хотелось остановиться на другом – визуальном – аспекте этого феномена.

Рассказывая в своих *Метаморфозах* миф о шестнадцатилетнем Нарциссе, Овидий не устает повторять, что суть драмы юноши не в том, что он не смог прекратить (или бесконечно продолжать) изматывающий «роман с собой» – в этом случае финал вряд ли был бы столь трагичен. Ирония ситуации в том, что «объектом страсти» стало отражение, образ, зрительный/зримый эффект[27]. Переводя символы античной мифологии на общедоступный язык психопатологии повседневной жизни, Зигмунд Фрейд попытался понять, что именно старается увидеть очередной нарцисс в своем (или чужом) отражении/образе, что именно выступает в качестве того «спускового крючка», с помощью которого стартует процесс идентификации зрителя и образа. По мнению Фрейда, возможны четыре типа отношений в процессе этого диалога. В каждом из них образ выполняет функцию отражения, напоминания субъекту о нем самом на разных этапах его жизни.

Таким образом, в процессе восприятия «отражения» происходит либо:

а) идентификация субъекта с его собственным образом (узнавание настоящего);
б) идентификация субъекта с его образом в прошлом (активизация прошедшего);

[26] Klein M. *The Selected*. P. 199–200.

[27] Поэт так описывает характер взаимоотношений между Нарциссом и его отражением:

Что увидал – не поймет, но к тому, что увидел, пылает;
Юношу снова обман возбуждает и вводит в ошибку.
О легковерный, зачем хватаешь ты призрак бегучий?
Жаждешь того, чего нет; отвернись – и любимое сгинет.
Тень, которую зришь, – отраженный лишь образ, и только.
В ней – ничего своего; с тобою пришла, пребывает,
Вместе с тобой и уйдет, если только уйти ты способен.
Но ни охота к еде, ни желанье покоя не могут
С места его оторвать: на густой мураве распростершись,
Взором несытым смотреть продолжает на лживый он образ…

(Овидий. *Метаморфозы*. М., 1977. С. 72.)

в) его идентификация со своим возможным образом в будущем (проекция будущего);

г) повторная идентификация с тем/той, кто уже был однажды объектом первичной идентификации (в данном случае речь идет обычно о родителях и, соответственно, о реставрации исходной идентичности)[28].

Сознательно или подсознательно, но *Медведь* использует все четыре способа, пытаясь таким образом достичь максимально возможного охвата аудитории. «Разночинный» состав тех, кому «*вещи впору*», возможно, призван напомнить о недавнем прошлом; интервью с профессионалами «*во фраках*» и рассказы о «*мужской работе*» – укрепить собственное представление о себе; откровенно «эксклюзивные» мужские фотомодели – спровоцировать поиски своего нового облика (*фрака*?), а исторические страницы о «*старых русских*» – вернуть к жизни те объекты и тех субъектов, которые могли бы стать «новой» исходной точкой процесса самоидентификации. Говоря словами Фрейда, все эти образы, предложенные индивиду в качестве идеальных моделей, могут рассматриваться как суррогаты (substitute), призванные заполнить вакантное место первичного, младенческого нарциссизма, нарциссизма, при котором индивидуальное и идеальное в субъекте еще полностью совпадали[29].

Зеркало для героя

Хотя фрейдовская типология нарциссизма является весьма эффективной для объяснения хода идентификации, она оставляет открытым важный вопрос о том, почему именно зрение становится тем механизмом, посредством которого происходит образование нарциссической личности. Начиная с 1936 г. французский психоаналитик Жак Лакан предпринял ряд попыток развития фрейдовской концепции нарциссизма. Лакановская теория «*зеркальной стадии*», появившаяся в результате этих попыток, оказала важнейшее влияние на формирование психоаналитического направления, известного сегодня под названием «постфрейдизм».

В статье, посвященной роли «зеркальной стадии» в процессе формирования личности, Лакан приводит два примера, демонстрирующие принципиально различное отношение «зрителя» к его зеркальному отражению. Цитируя работу Вольфганга Кёлера[30], замечает, что шестимесячный детеныш шимпанзе теряет всякий интерес к своему отражению в зеркале, как только видит, что отражение есть всего лишь отражение, а не *другой* детеныш. Отношение ребенка аналогичного возраста[31] к

28 Freud S. *The Freud Reader*… P. 555–556.

29 Ibid. P. 558.

30 Köhler W. *The Mentality of Apes*. London, 1951.

31 Лакан увязывает «зеркальную стадию» с возрастом от шести до восемнад-

своему отражению принципиально иное. Признание отображающей природы зеркала сопровождается, по Лакану, целой серией жестов, посредством которых ребенок

> ...старается в игровой форме выяснить, как относятся движения уже усвоенного им образа к его отраженному в зеркале окружению, а весь этот виртуальный комплекс в целом – к реальности, им дублируемой, то есть к его собственному телу, а также людям и неодушевленным предметам, расположенным в поле отражения по соседству[32].

Устанавливая грань между «видимым» и «настоящим», зеркальное отражение, таким образом, формирует два отличных способа отношения индивида к себе и собственному телу. В первом случае самовосприятие *ограничено* символическими формами и является вектором, складывающимся из *отношений между образами*, в буквальном смысле слова *заключенными* в раму того или иного «зеркала». Во втором самовосприятие становится возможным в процессе само-отчуждения, т.е. в процессе *со-отнесения своего места* с теми позициями, которые уже оказались занятыми другими людьми и/или вещами. Однако данное символическое и/или материальное отчуждение личности – не единственный, да и не самый главный эффект, порожденный зеркальной стадией. Новизна концепции «зеркальной стадии» в том, что она привлекла внимание, по меньшей мере, к двум моментам, которые обычно оставались в тени дебатов о «мире символов» и «мире вещей».

Первый из этих моментов связан с локализующей ролью зеркального отражения. Наблюдая свое отражение в зеркале, ребенок постепенно приходит к осознанию того, что и он сам, и его отражение могут выступать в качестве объекта стороннего взгляда независимо от его собственного желания. Зеркало, в итоге, является тем механизмом, при помощи которого «взгляд *на себя со стороны*» становится неотъемлемой частью как «*себя*», так и любого «*взгляда*»[33].

Второй момент связан с конкретной временной стадией, во время которой происходит данное «раздвоение» зрения и личности. Как замечает Лакан, «преждевременность рождения» является специфическим фактом человека[34]. Несмотря на всю свою внешнюю целостность

цати месяцев (Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я в том виде, в каком она предстает нам в психоаналитическом опыте // Лакан Ж. *Семинары. Книга 2: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. 1954/1955* / пер. А. Черноглазова. М., 1999. С. 508–509. См. также: Grosz E. *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*. London, 1990. P. 36).

[32] Лакан Ж. *Стадия зеркала и ее роль*... С. 508.

[33] Основываясь на работах Ж. Лакана, М. Мерло-Понти и Г. Валлона, Элизабет Гроз в своей книге дает подробный анализ динамики формирования взгляда со стороны в младенчестве (Grosz E. *Jacques Lacan: A Feminist Introduction*. P. 36–39).

[34] Лакан Ж. *Стадия зеркала и ее роль*... С. 512.

и однородность, тело ребенка продолжает оставаться до определенного момента в буквальном смысле «*расчленённым*», «*разъятым*» и «*фрагментированным*»[35]. Взросление в данном случае и есть не что иное, как процесс обучения тому, *как вести себя* нормально – т.е. по возможности устойчиво и без падений. Как считает Лакан, только беря во внимание эту специфическую преждевременность рождения, можно по достоинству оценить *формо-образующую* роль зеркальной стадии. Первоначально примеряя зеркальное отражение, а затем и воспринимая его в качестве *своего*, ребенок тем самым одновременно совершает акт идентификации – т.е. процесс *изменения*, ограниченный контурами видимого образа. Видимый образ становится ***образ***цом для подражания[36]. В итоге «морфологическая миметизм»[37] является и условием, и способом бытия. А зеркальная стадия – драмой, в ходе которой индивид последовательно переживает цепь фантазий: от раздробленного тела – к телесной целостности, а от нее – к «броне отчуждающей идентичности, чья жесткая структура и предопределит собой все дальнейшее умственное… развитие» индивида»[38]. Важность концепции «зеркальной стадии» обусловлена не только ее ролью в прояснении процесса формирования и образования личности. Важность концепции заключается в ее акценте на том, что *умо-зрительная* деятельность личности – т.е. процесс ментального и зрительного соотнесения образов – приобретает первостепенное значение всякий раз, когда «броня» очередной идентичности дает трещину. Ленинский «план монументальной пропаганды», как и сама концепция «*наглядной* агитации», – лишь один из примеров тому, как этот фундаментальный психический механизм зрительной идентификации может быть использован в политических целях. *Медведь*, в свою очередь, демонстрирует, как тот же самый механизм может служить делу формирования определенной группы потребителей[39].

---

[35] Там же. С. 512–513.

[36] Весьма любопытна роль зеркала в появлении и развитии такого жанра живописи, как автопортрет. Рейнхард Штайнер, например, отводит ему основное место в «инструментализации» процесса поиска личной идентичности, достигшего своего пика в период Возрождения. Намного опередив вывод Лакана об идентифицирующей функции зеркала, А. Дюрер сопроводил автопортрет 1484 г. такими словами: «Сходство достигнуто благодаря зеркалу» (Steiner R. *Egon Schiele. 1890-1918*. *The Midnight Soul of the Artist*. Köln, 1993. P. 7).

[37] Лакан Ж. *Стадия зеркала и её роль*… С. 511.

[38] Там же. С. 512.

[39] Любопытно, что подобный же механизм был использован и так называемыми «новыми русскими» в начальный период их формирования. Цветовая агрессия «малиновых пиджаков» рассчитана именно на зрительную/зрительскую реакцию. Идентификация в данном случае идет через образ группы, а не через ее функцию (**ил. 2**).



Ил. 2. *Цветовая агрессия малиновых пиджаков.* Метелица Катя, Фомина Виктория. Новый русский досуг. М.: Мир новых русских, 1999

Мишки на Севере

Выше уже шла речь о том, что нарциссизм, вернее, возврат, регрессия к нему, есть во многом форма защитной реакции на нестабильность внешней среды и, соответственно, той формы собственной идентичности, которая традиционно увязывалась с этой средой. Концепция «*мужчины-как-профессионала*», развиваемая в *Медведе*, может служить хорошим примером данной регрессии.

В своей лекции *Теория либидо и нарциссизм* Фрейд интерпретирует многочисленные случаи мании величия, мании преследования, эротомании и тому подобных маний, в которых субъект/пациент выступает главным (или единственным) действующим лицом, как «*вторичный* нарциссизм»[40]. То есть как попытку повторения той стадии в младенчестве, на которой ребенок еще не испытал своей отдельности и отделенности от источника тепла и пищи, той стадии, на которой, как замечает британский психолог Стефен Фрош, границы между субъектом и объектом еще не существовало[41]. Причина подобной регрессии, как уже отмечалось, состоит в стремлении избежать очередной травмы «разрыва», в стремлении «упредить» этот разрыв путем создания среды – «*собственного мира*» – которая не отделима от его «творца».

В *Медведе* подобные фантазии-воспоминания о собственной самодостаточности наглядно проявляются в многочисленных рассуждениях о «профессиональном» окружении, о профессиональной, так сказать, «берлоге», вход в которую для посторонних если не запрещен, то крайне ограничен (**ил. 3**). Сквозная тема *само*-стоятельности,

[40] Freud S. *Introductory Lectures on Psychoanalysis*. P. 424.

[41] Frosh S. *Sexual Difference: Masculinity and Psychoanalysis*. London, 1994. P. 106.

само-деятельности, *само*-достаточности, сопровождающая концепцию «*профессионального* мужчины», постоянный акцент на личной способности достигать поставленных целей довольно четко указывают на стремление к определению не только внешних границ идентичности конкретного профессионала, но и на его попытки не выходить за пределы этой, относительно безопасной, зоны личного спокойствия.



Ил. 3. «*Берлога медведя*». Медведь, 1996, № 15. Фото из рубрики «Вещи впору»

Эта концепция нарциссического аутоэротизма, в рамках которого индивид является (единственным) источником своего же собственного удовольствия и своего развития, находит в *Медведе* различные воплощения. Рассуждения известного телевизионного продюсера о понятии «стиль» выражают доминирующую концепцию «самосделанности» достаточно откровенно: «Стиль, – объясняет продюсер, – это когда ты никуда не заглядываешь, кроме как в себя, и пытаешься что-то сделать» (Медведь. № 14. С. 41). Вопрос, естественно, в том, для кого делать это «что-то»? Вернее, в том, не является ли этот «креативный» человек стиля не только единственным творцом, но и единственным зрителем данного стилистического произведения. Или, говоря языком психоанализа: насколько осознание зависимости от внешних факторов становится определяющим для понимания (сущности) собственной идентичности профессионала?[42]

Судя по тому, что тема одиночества, единственности и уникальности является одной из главных в *Медведе*, внешний фактор в данном отношении воспринимается скорее как помеха, чем как необходимое условие. Т. Кибиров, например, говорит о стремлении «занимать пустующую нишу» (Медведь. № 8. С. 53). С. Курехин – о том, что одиночка «сейчас может сделать для цивилизации больше, чем толпа художников, скрипачей, театральных режиссеров и кинодокументалистов» (Медведь. № 8. С. 37). Один из депутатов Думы называет себя «уникальным по-

---

[42] См.: Richards B. Masculinity, Identification, and Political Culture // *Men, Masculinities, and Social Theory* / ed. by J. Hearn, D. Morgan. London, 1990. P. 166–168.

литиком» именно потому, что за его «спиной никто не стоит») (Медведь. № 16, С.34) А один из успешных программистов так формулирует принцип удачной карьеры: «...у тебя программирование будет хорошо получаться, если ты отдаешь этому всего себя. Если программист отвлечется на полгода и займется чем-то другим, то как программист он себя через полгода не найдет» (Медведь. № 14. С.35).

Примечательным в этой цепи рассуждений является своего рода страх не обнаружить для себя «пустующую нишу», раствориться в «социальной жизни», не найти «себя» через полгода. Иначе говоря, экзистенциальный страх потери собственных границ, страх слияния с фоном и, таким образом, страх потери себя как индивида. Исследователи на Западе уже давно окрестили данную ситуацию как «*кризис мужественности*»[43], видя причины этого кризиса в неспособности конкретных индивидов соответствовать культурным нормативам мужественности, доставшимся от прошлой эпохи[44]. Ситуация эта, разумеется, далека от того, чтобы быть уникальной. В дискуссиях по поводу конструирования мужественности в средневековье и репрезентации мужских образов в викторианской живописи прослеживается сходная тенденция. Переход от концепции мужского «героизма» к более повседневной и – соответственно – менее воинственной концепции мужественности никогда не был легким. Поскольку, как справедливо замечает Даниэл Мелия, «одной из крупнейших проблем, с которой сталкиваются общества с развитой кастой воинов... является вопрос о том, что именно делать с этими сверх-мужественными типами, когда они не заняты на поле боя»[45]. С этой точки зрения и «рыцарский кодекс» средневековья, и концепция «отца семейства», возникшая позже, были своего рода попыткой «доместицировать» нормативный героизм.

Аналогичная динамика свойственна и постсоветскому периоду. Исчезновение культа героев гражданской, Отечественной и афганской войн, утрата актуальности самой концепции жертвенности во имя социальных идеалов, с одной стороны, и неспособность представить рутинность капиталистической трансформации в символически привлекательных формах – с другой, и привели во второй половине 1990-х гг. к актуализации концепции профессионализма[46]. Профессионализма,

[43] См., например, работу Роджера Хоррока, в которой он пытается сформулировать концепцию кризиса мужественности, базируясь не столько на парадигме «заката культуры», сколько на результатах собственной психоаналитической практики (Horrocks R. *Masculinity in Crisis: Myths, Fantasies and Realities*. London, 1994).

[44] См.: Silverman K. Ideology and Masculinity // Silverman K. *Male Subjectivity at the Margins*. London, 1992.

[45] Цит. по: Cohen J.J. Medieval Maculinities: Heroism, Sanctity, and Gender. URL:http://www.georgetown.edu/labyrinth/e-center/interscripta/mm.html

[46] Показательно, что первая война в Чечне, несмотря на все попытки, не привела к формированию традиционного образа мужчины-на-войне. Вполне

чьим идеалом является способность сформировать новый, герметичный, рационально выстроенный или, по крайней мере, управляемый мир. Хозяином и творцом которого является герой-одиночка. Под рубрикой «*Победитель*» *Медведь* так описывает причины и характер успеха одного из таких творцов.

> Творческая фантазия [итальянского модельера Джанфранко] Ферре подстегивается многими чертами его характера. Он очень ревнив. Ревнует ко всему: он должен чувствовать, что друг – это его друг, что диван – его диван, платье – его, сорочка – его. А чтобы одежда была его, она должна стать его – от ткани до последнего шва. Это значит, что и ткань должна быть придумана им, должна стать частью его собственного мира... Он не умеет отдыхать. Мода – его страсть, а работа – смысл жизни (Медведь. № 14. С. 96).

Данная цитата хорошо демонстрирует типичную черту «медведей» – победителей нового типа – нарциссическую манию величия, мегаломанию, в рамках которой существование независимого внешнего мира возможно лишь постольку, поскольку он рано или поздно станет частью мира *внутреннего*. В итоге триумф подобного всепоглощающего нарциссизма «означает не только видимое освобождение от... конфликтов» с внешней реальностью, но и освобождение от самой реальности[47]. О тех метонимических функциях, которые выполняют многочисленные детали-фетиши, маркирующие границы «собственного мира» профессионала, об агрессии как неотъемлемой части нарциссизма речь пойдет чуть ниже. Пока же хотелось бы обратить внимание на то, как данный профессионально-нарциссистский солипсизм трактуется самими героями *Медведя*.

Профессиональный нарциссизм как реакция на кризис господствующих нормативов мужественности естественно и закономерно вылива-

---

отражая процессы бюрократизации общественного устройства, неизбежно порождаемые в том числе и концепцией «власти экспертов», чеченская война в *Медведе* подается как плохо, непрофессионально организованная военная кампания. О роли армии в этой войне комендант российских войск в Чечне, например, сказал так: «Армия, внутренние войска, органы внутренних дел никогда не занимаются чем-либо по своему желанию или по своей воле. Они выполняют приказы» (*Медведь*. № 14. С. 53). Словно подтверждая вывод Коннелла о борьбе двух типов мужественности, комендант не оставляет никаких сомнений в том, какая из них одержала верх: «...больно и обидно за армию, больно и обидно за людей, за ребят, которые погибают неизвестно во имя чего» (*Медведь*. № 14. С. 54). Показательно и, видимо, вполне закономерно, что упадок «авторитета» армейской мужественности совпал с ростом социальной значимости и социальной «очевидности» таких прежде незаметных категорий, как службы «секьюрити» и телохранители. Однако, как и в случае с «вещами впору» и «фраком», тенденция, похоже, остается той же – героизм «защитника» сменился профессионализмом «охранника».

47 Grunberger B. *New Essays on Narcissism*. London, 1989. P. 155.

ется в проблему одиночества: будь то одиночество профессиональное или одиночество личностное. Осознают ли это герои *Медведя*? Вполне. Осознают ли они это как проблему? Вряд ли. На вопрос о том, чувствует ли он прессинг, диск-жокей радиостанции ответил: «Никоим образом. Просто я ощущаю свое одиночество в эфире. Раньше я чувствовал плечо сверстника... Было легче работать. Сейчас их нет...» (Медведь. № 15. С.39) Герой-полярник делает более понятным экзистенциальный смысл одиночества. На вопрос: «Чем Вы занимались на Севере?» следует ответ: «Искал свое место в жизни. Свое место в Арктике» (Медведь. № 16. С. 34). Любопытным является тот факт, что «поиск себя» и «своего места» с неизбежностью совпадает с «уходом от других», с поиском иного фона, на котором границы силуэта были бы лучше видны. Иными словами, один-*оче*ство «белого паруса» становится *оче*-видным лишь в силу голубизны долины моря. Попытка «профессиональной» мужественности заключается в том, чтобы избавиться от этой «относительности» белизны и воспринимать ее как «абсолютное», состоявшееся и законченное явление.

Подведу предварительный итог. Трактовать «*медвежий*» профессиональный нарциссизм как акт самолюбования «нового среднего класса», как акт отрицания «общества» во имя корпоративных интересов было бы ошибкой. Вопреки традиционному мнению, нарциссизм носит ответный характер и диалоговую природу. Говоря иначе, нарциссическая самопоглощенность «настоящих мужчин» становится результатом «культурной маргинализации», обусловленной их неспособностью и/или нежеланием соответствовать господствующим социальным/культурным нормам. Важным в этом процессе является не то, что профессиональная этика подменяется или, вернее, заменяется профессиональной эстетикой. Существенно то, что профессионально-половая идентичность, возникающая в данном случае, крайне далека от того, чтобы быть «впору». «Фрак» этой идентичности приобретен, что называется, «на вырост», «с опережением» и призван оформить, а не отразить настоящий момент. И как это бывает со всякой вещью, взятой «*на вырост*», зазор между «фраком» нарциссической идентичности и конкретным телом должен быть чем-то заполнен. Чтобы совпадение границ стало *видимым*.

Боевые игрушки

Если концепция «медведя» вполне успешно осуществляет метафорическую функцию «сгущения», добавляя понятию «мужественность» дополнительные и не всегда очевидные краски и оттенки, то многочисленные детали одежды, предметы быта и досуга, которые *живописует Медведь*, позволяют эфемерной мужественности профессионала метонимически материализоваться и – относительно – увековечить свое присутствие.

Французский социолог Пьер Бурдье, анализируя вкусы среднего класса Франции, заметил его чрезвычайную озабоченность своим внешним видом, озабоченность, которая не свойственна ни рабочему классу, стоящему ниже на социальной лестнице, ни традиционным привилегированным группам, чье положение представители среднего класса надеются со временем занять. Как пишет Бурдье,

> их озабоченность внешним видом, проявляющаяся иногда в форме чувства неудовлетворенности (unhappy consciousness) или в форме высокомерия, является также источником их претензий и постоянной склонности к блефу, к присвоению той формы социальной идентичности, которая состоит в стремлении уравнять «бытие» (being) и «видимость» (seeing), в желании владеть видимым (appearances) для того, чтобы иметь настоящее (reality)... Разрываясь между противоречиями объективно господствующих условий и отдаленной возможностью приобщения к господствующим ценностям, представитель среднего класса поглощен проблемой своего внешнего вида, обреченного на суд публики...[48]

Механизм «опережающего статусного потребления», о котором говорит Бурдье, наглядно демонстрирует лакановскую «*зеркальную стадию*» в действии. Стадию, в ходе которой отражение формирует объект, а не наоборот. Иными словами, состояние перехода от одной формы символической саморепрезентации к другой не может не быть ничем иным, кроме «стремления уравнять бытие и видимость» бытия. Интересными являются конкретные формы данного уравнения, использованные в *Медведе*.

Будучи привлекательной как идея, концепция профессионализма достаточно бедна как образ. Что с неизбежностью ведет к необходимости поиска соответствующего элемента, способного заполнить символические пустоты идентичности, приобретенной на вырост. В *Медведе* таким элементом стала идея агрессивного и в то же время профессионального потребительства. *Медведь*, разумеется, в этом далеко не оригинален. Волна рекламных кампаний, стремящихся увлечь так называемого нового мужчину-*яппи* в пучину нарциссического и «гедонистического потребительства», началась на Западе в первой половине 1950-х[49] и приобрела поистине шквальный характер к середине 1980-х[50]. Как свидетельствуют многочисленные исследования, «маскулинизация» потребительства на Западе шла именно по пути маскировки «пассивного» (т.е. традиционно «женского») желания наслаждаться предметом

---

48 Bourdieu P. *Distinction*... P. 253.

49 Выход в свет в начале 1950-х гг. *Плейбоя* стал своего рода пограничным знаком, отметившим рождение новой тенденции.

50 См. подробнее: Chapman R. The Great Pretender: Variations on the New Man Theme // *Male Order: Unwrapping Masculinity* / ed. by R. Chapman, J. Rutherford. London, 1988.

в форму агрессивного желания *овладеть* им[51]. Подобная риторическая стратегия, судя по всему, носит универсальный характер. *Медведь*, например, описывает такой, казалось бы, заурядный с виду компонент домашней аудиосистемы, как усилитель, следующим образом:

> Два усилителя и предусилитель F-серии хороши и на слух и на взгляд. Своими угловатыми формами, мощными железными торсами и готическими завитушками детища Энтони Майкельсона (конструктора усилителей. – *С. У.*) чем-то напоминают кавалькаду древних рыцарей в черных доспехах. Сходства с древними воинами добавляют не менее древние лампы, которые здесь используются во входных схемах. Вот только с именами «рыцарям» не повезло: F15, F18, F22... Каждому нормальному человеку ясно, что это не усилители, а как раз наоборот – истребители. (Медведь. № 8. С.121).

Сходная метафора «рыцарских доспехов» используется и при описании портативных компьютеров (ноутбуков). Стремясь избавиться от любых нежелательных ассоциаций, *Медведь* видит в этих компьютерах не что иное, как «электронных оруженосцев», верно служащих нынешним странствующим «воинам», «к которым можно отнести бизнесменов, писателей, журналистов» (Медведь. № 8. С. 122). Вполне закономерно, что в рамках этой риторики ближайшим родственником ноутбуков становится вовсе не ординарная пишмашинка, а вполне респектабельный «черный президентский чемодан» (Медведь. № 8. С. 122).

Еще одним примером неустанной риторической войны этих «странствующих» бойцов невидимого фронта может служить описание акустических колонок. *Медведь* очерчивает метафорические границы сразу и резко: «У солдата и меломана нет общих интересов. У них есть общий враг – тишина» (Медведь. № 8. С. 126). Неудивительно, что музыкальный «*досуг*» обладателя колонок становится формой *борьбы* с покоем соседей. В интерпретации *Медведя* это выглядит следующим образом:

> Конечно, для борьбы с тишиной обычной музыки маловато. Ничто так не разорвет сон ночного квартала, как пулеметные очереди и ракетные залпы средней дальности. И напрасно соседи стучатся головой о стену и просят успокоить вашего динозавра: «домашний театр» слезам не верит. Особенно тогда, когда он вооружен акустикой Kef... (Медведь. № 8. С. 127).

Для чего нужна эта «милитаризация» обыденности? С какой целью окружающая среда вдруг превращается в крепость – с усилителями в роли истребителей, музыкальными колонками – в роли пулеметов и компьютером с единственной заветной («пусковой») кнопкой – в роли командного пункта? С одной стороны, ситуация понятна и вполне соответствует выводу Бурдье: в условиях, когда претензии на обладание

---

51 Barthel D. *A Gentleman and a Consumer*.

тем или иным статусом могут вызвать законные сомнения, решающую роль начинает играть *видимость* принадлежности. Говоря иначе, когда формы практического – т.е. процессуального – проявления мужественности ограничены или сомнительны, присутствие мужественности начинает проявляться в виде *предметов*, символически заполняющих данный деятельностный вакуум. Мужественность, таким образом, становится опосредованной. И ее «правильный» вариант, соответственно, заключается в правильном наборе тех или иных товаров, чья судьба – быть увиденными. Хорошо понимая цель этой «*опредмеченной*» мужественности, *Медведь* так описывает слегка военизированную коллекцию одежды марки *Chevignon*:

> Ореол героического, созданный вокруг вымышленного персонажа Шарля Шевиньона, оказывается просто необходим в будничной и скучной жизни. «Крутизна», но не в американском, несколько грубом и стандартном варианте, а во французском, смягченном присущими этой нации изысканностью и элегантностью, поднимает настроение, окрыляет, заставляет идти с гордо поднятой головой, чувствуя каждой клеточкой тела свою непосредственную связь с романтикой военного времени (Медведь. №15. С.114).

Скука будней, однако, вряд ли является единственной причиной данной тяги к романтике военного времени. Психоаналитическая практика Мелани Кляйн во многом позволяет понять, какие механизмы скрываются в этих попытках «цивилизовать» и «эстетизировать» агрессию. Наблюдая за тем, как дети сначала выбирают, а затем и используют игрушки, Кляйн пришла к выводу о том, что «в ходе игры дети в символической форме реализуют свои фантазии, желания и накопленный опыт. Для этого они используют тот же самый язык, тот же самый архаичный, филогенетически усвоенный способ выражения, столь хорошо знакомый нам по снам»[52].

Игрушки, таким образом, выполняют связующую, соединительную роль, позволяющую преодолеть пропасть между «внешними» объектами и «внутренним» миром ребенка[53]. Выбор и описание «игрушек» в *Медведе*[54] выполняют аналогичную функцию – функцию «снятия» напряжения, функцию «выхода» беспокойства в наименее опасной и вместе с тем достаточно эффективной форме[55]. Иными словами, подобные игрушки и игры позволяют в фантазматической форме воспроизвести *действительный* «опыт и реальные детали повседневной жизни»[56]. То,

---

52 Klein M. *The Selected*. P. 64.

53 Mitchell J. «Introduction» //Klein M. *The Selected*. P. 23.

54 Предметы, о которых шла речь выше, описываются, естественно, в разделе *Игрушки*. Одним из относительно постоянных видов подобных «игрушек» является различное оружие.

55 Klein M. *The Selected*. P. 52.

56 Klein M. *The Selected*. P. 43.

что данный опыт и детали, как правило, выражаются в форме агрессии, лишь еще раз подтверждает правильность нарциссического диагноза нынешней профессиональной мужественности. Ведь само существование (якобы) самодостаточного мира профессионалов возможно лишь посредством неустанной борьбы за поддержание его границ, за поддержание видимой целостности, готовой распасться при малейшем вторжении непрофессионалов и непосвященных. Агрессия нарцисса, таким образом, есть всегда ответ на удар, которого еще не было, есть всегда скрытое признание угрозы потенциальной де-маркации идентичности – будь то идентичность половая или идентичность профессиональная. Признание того, что ее видимость рано или поздно станет явной, что «*фрак*» окажется с чужого плеча и что даже самая последняя модель «*истребителя*» устареет раньше, чем этот «истребитель», сможет нанести свой первый удар…

***

Нарциссический тип мужественности, разумеется, не является единственно «доступным» вариантом мужской идентичности в сегодняшней России. Однако, несмотря на свою довольно отчетливую классовую специфику, этот тип мужественности наглядно демонстрирует основные механизмы любого процесса половой идентификации: от иллюзорности «зеркальной стадии» к очевидности «знаков пола». От изначального единства к последующему одиночеству. От неуверенных попыток бытия к успешной стратегии его видимости…

1996 г.

ПОЗНАВАЯ В СРАВНЕНИИ:
о евростандартах, мужчинах и истории

Недавний репортаж корреспондента *Нью-Йорк Таймс* с открытия художественной выставки *Мужчина сегодня* начинался так:

> Белый дом обеспокоен. Ватикан расстроен. И, честно говоря, сегодня, когда ничего нормального у нас уже не осталось, вряд ли кто-то сможет их упрекнуть. Ведь брак и семья – под сомнением. Содомия – неожиданно – уже не преступление. «Голубые» – в Конгрессе, за кафедрой и на телевидении. А если я вам скажу, что в музее искусства *Метрополитен* вот-вот начнется выставка под названием *Храбрые сердца: мужчины в юбках*, вы поймете, как далеко мы зашли[1].

Подобные реплики – ироничные и не очень – не редкость на страницах популярной, да и академической, прессы США. Тема «войны полов», столь долго занимавшая общественное мнение Запада, сменяется иной – сходной, но не совпадающей. Усвоив заповеди популярной психологии о том, что «мужчины – с Марса, а женщины – с Венеры», представители обоих полов, видимо, решили повременить с выработкой принципов «межпланетной» коммуникации, чтобы разобраться для начала с «населением» каждой отдельно взятой «планеты».

Сформулирую чуть иначе: анализ отношений *между* полами, стимулированный в 1960–1970-х гг. студенческим и феминистским движением, на рубеже веков пришел к логическим попыткам выяснить те принципы, те закономерности, особенности и противоречия, которые составили и составляют специфику каждого пола в *отдельности*. Изначально подобная аналитическая «самоизоляция» полов носила во многом компенсаторный характер, связанный с желанием доказать, что противоположный пол «по определению» *хуже,* что он – в зависимости от контекста – более склонен, например, к насилию или эмоциональным истерикам. Нынешний этап, начавшийся в 1990-х гг., характеризует настойчивое стремление продемонстрировать, что сами исходные понятия *«мужчина»* и *«женщина»* лишены стабильности, целостности и очевидной определенности. Что стандарты поведения, предписываемые конкретному полу, то самое «нормальное», об отсутствии которого пишет арт-критик из *Нью-Йорк Таймс,* есть лишь дань традициям, то есть ритуалам, в которых отразились случайно сложившиеся конфигурации отношений между конкретными людьми.

Попытка разобраться с происхождением этих «ритуалов пола» привела к выводу о том, что здесь – как и в любом ритуале – тоже есть свои «действующие лица», своя «массовка», свои «режиссеры-постановщики» и «авторы сценариев». Различия между представителями одного

---

1 *The New York Times*. 8 August 2003. P. E32.

пола оказались в итоге не менее существенными, чем различие *между полами*. Именно этот акцент на *внутренней* структуре пола и позволил привлечь внимание к тому переплетению классовых, этнических, культурных, семейных, возрастных, региональных и т.п. характеристик индивидуальной жизни, результатом которого, собственно, и становится конкретный *мужчина* или конкретная *женщина*.

Разумеется, нельзя сказать, что подобная дестабилизация понятия «пол», как и тот релятивизм в оценке половых практик и сексуальности, который мы наблюдаем в течение последних 10–15 лет, есть нечто совершенно новое. Социальная антропология уже более ста лет вполне успешно документирует бесконечную вариативность половых норм, идеалов и практик. И эта вариативность лишь подтверждает общий тезис о том, что «половое по***ведение»*** есть итог обучения тому, как *себя вести*, и потому определяется не столько природными *данными* человека, сколько его знанием соответствующих «норм» и «правил», то есть диапазоном его культурной компетенции. Маргарет Мид, например, в классической работе *Мужское и женское* в 1948 г. отмечала:

> В каждом известном нам обществе создается и искусственно поддерживается деление между полами, проведенное таким образом, чтобы требования, предъявляемые к профессиональной занятости и личностным характеристикам представителей одного пола, ограничивали человеческие возможности (humanity) другого пола. Иногда подобное деление выражается в форме отрицания различий, существующих в рамках одного пола, например, в виде положения о том, что мужчина должен быть выше женщины, которое, соответственно, предполагает, что мужчина, уступающий в росте женщинам, – это не совсем мужчина. Это – лишь простейшее свидетельство пагубности подобных обобщений. Можно было бы перечислить и тысячи других, укорененных в нашем нежелании признать громадное разнообразие человеческих существ, комбинации которых иногда поражают своим контрастом больше, чем, допустим, сожительство кролика с львицей или овцы с леопардом[2].

Новизна *нынешних* дискуссий о «смысле пола», повторюсь, не в их тематике, а, скорее, в масштабе. Выйдя за пределы традиционных дисциплин (психология, антропология, сексология и т.п.), дебаты «про *это*» породили мощный поток художественной, публицистической, мемуарной, автобиографической, литературно-критической и обществоведческой литературы, фиксирующей разнообразные нюансы *женского* или, соответственно, *мужского* в нашем прошлом и настоящем.

Книга, о которой пойдет речь, является естественным проявлением этой общей тенденции. Подготовленный к печати тремя англоязычными историками, сборник статей, название которого можно было бы пере-

---

2 Mead M. *Male and Female: a Sstudy of Sexes in a Changing World*. New York, 1972. P. 350.

вести как *Российские мужчины в истории и культуре*, стал первой попыткой (в основном) зарубежных историков взглянуть на отечественное прошлое с точки зрения исторических вариаций норм и практик «мужского» поведения[3]. Хотя сборник адресован, прежде всего, зарубежной аудитории, на мой взгляд, он может быть интересен и отечественному читателю – и с точки зрения тех выводов, к которым приходят авторы, и как пример определенных исследовательских технологий, связанных с соответствующим отбором/подбором исторических документов и способов их интерпретации.

Одиннадцать статей сборника (плюс введение и заключение соредакторов) организованы хронологически: «история и культура» России начинаются в данном случае очерком о любви в петровской Руси и заканчивается анализом *Советского спорта* 1950-х гг. Однако временн*а*я последовательность призвана продемонстрировать здесь последовательность иного рода.

В своем предисловии Барбара Клементс, автор нескольких монографий, посвященных советским женщинам, приводит список моделей мужественности, последовательно господствовавших в Европе в течение последних тысячелетий: военно-гражданская модель античной Греции; патриархальная иудео-христианская модель; феодальная модель, основанная на кодексе чести и покровительстве и, наконец, протестантская модель буржуазной рациональности. Задавая определенный вектор прочтения сборника, Клементс отмечает, что:

> …тексты, вошедшие в состав сборника, являются… попыткой вместить (*to fit*) Россию в рамки этих широких тенденций, установить, насколько российская культура на протяжении столетий совпадала с остальной Европой или отличалась своими собственными пониманием и практиками того, что считалось мужским характером и мужским поведением (с. 10)[4].

Автор предисловия не объясняет, почему поиск сходств и различий с «остальной *Европой*» должен стать организующим принципом исследования *российских* мужчин. Географический выбор, возводящий «европейские» принципы классификации (мужского поведения) до уровня интеллектуального «золотого стандарта», в соответствии с которым определяются сходства и отклонения всех остальных, – это лишь часть проблемы. Удивителен, разумеется, не сам европоцентризм, сколько та неувядающая настойчивость, с которой он выдается за естественную форму концептуализации исторического материала, несмотря на ак-

---

3 Barbara Evans Clements, Rebecca Friedman and Dan Healey (eds.). *Russian masculinities in history and culture*. New York, 2002. 242 p. (Барбара Эванс Клементс, Ребекка Фридман и Дэн Хили (ред.). *Российские мужчины в истории и культуре*. Нью-Йорк, 2002.)

4 Clements B. *Introduction*. P. 11–15. Здесь и далее страница источника цитаты указывается в скобках по тексту.

тивную критику подобного подхода в англоязычном обществоведении последних лет[5]. Основная проблема такого «вмещающего» подхода, на мой взгляд, заключается, прежде всего, в том, что он позволяет эффективно избавиться от необходимости вникать в артикулированные или – что чаще – лишь подразумеваемые принципы классификаций и типологий, которые сформировались *на местах*. Доступность «европейского» теоретического лекала, его «всеобщий» статус позволяют уйти от рефлексий о том, почему российская история (и культура) должна непременно выступать как *сравнительная* история.

О менее явных аспектах такого подхода к организации исторического материала в сборнике речь пойдет ниже, пока же лишь замечу, что, несмотря на коллективную задачу концептуально-хронологического сравнения, тексты сборника объединяет все-таки другое. Целью статей стал не столько сравнительно-сопоставительный анализ, сколько методологические попытки «встроить» возможные пути и способы идентификации *мужского* поведения и *мужских* практик в рамки сложившихся традиций исторических исследований российского прошлого. На разнообразном материале авторы сборника попытались придать таким *оценочным* категориям, как «мужское» и «мужественное», беспристрастность исследовательского инструментария. Спектр этих попыток варьируется от традиционного стремления выявить скрытые «мужские» ценности и практики там, где обычно видят только «возрастные» или, допустим, «профессиональные», до попыток показать, как те или иные «всеобщие» формы поведения обретали исторический статус подчеркнуто «мужских» или вызывающе «немужских».

Во многом подобные границы спектра исследовательских ориентаций определяются принципиальным различием в интерпретации «сути» пола и процесса, связанного с осознанием «половой принадлежности». Пониманию пола как *ролевой характеристики* здесь противостоит понимание пола как *идентичности*. Восприятие «мужского поведения» и «мужского характера» как совокупности мужских *ролей*, содержание которых может и должно быть усвоено (выучено) и продемонстрировано окружающим, естественно отражается в стремлении составить перечень мужских «сценариев», мужских «ценностей», классификацию мужских «типов» и моделей поведения.

В свою очередь, акцент на том, что степень «мужского» в характере или поведении человека определяется не столько тем, что именно делается, сколько тем, *как* тот или иной поступок, качество или явление соотносятся с другими поступками и вписываются в существующую систему оценочных категорий, – т.е. то, как этот поступок *идентифицируется*, – заставляет исследователей обращать более пристальное

[5] См. подробнее, напр.: Todorova M. *Imagining the Balkans*. New York, 1997; Chakrabarty D. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical difference*. Princeton, 2000.

внимание на тот исторический контекст, который ограничивает шкалу возможных *оценок*.

Другими словами, если успешное усвоение «мужской *роли*» определяется способностью индивида подвергнуть себя процессу социализации, стирающей несоответствие между «ожидаемым» и «демонстрируемым» поведением, то «мужская *идентичность*» должна всякий раз быть (вос)создана «заново». Непредсказуемость развития или быстрая смена контекста лишает привычные «нормы» какой бы то ни было ориентировочной функции и вынуждает определяться с критериями и оценками «настоящего мужского поведения» в каждой конкретной ситуации[6]. Посмотрим, как эти подходы отразились в статьях сборника.

Среди наиболее расхожих представлений, связанных с понятием «русский мужчина», пожалуй, наиболее устойчивыми являются ассоциации с «выпивкой», «дракой» и «подвигами». Поэтому вряд ли удивительно то, что именно анализу этих практик и посвящено значительное количество статей зарубежных исследователей. Два текста в сборнике исследуют процесс *обучения* подобным ритуалам мужского поведения. Кристина Воробек в очерке, озаглавленном *Мужчины в крестьянском обществе в России времен поздней империи*, например, рисует картину типичной социализации молодого крестьянского поколения, отмечая, что воспитание сыновей являлось одним из элементов, из которых складывался авторитет патриарха-*большака* в крестьянской семье. Как пишет историк:

> Мат, выпивка, курение, общение с женщинами, участие в кулачных боях с другими парнями, организация хулиганских выходок и проделок над соседями, а также попытки выяснить пределы гостеприимства соседей во время новогодних праздников – все это являлось частью воспитания сыновей (с. 80)[7].

Временами подобные уроки усваивались сыновьями слишком хорошо, и *большак* был вынужден использовать иные меры воспитания для того, чтобы ограничить степень сыновнего неповиновения. Чаще всего использовались публичные порки ивовыми прутьями (хотя лишение наследства и отказ сыну в разрешении на получение паспорта для работы за пределами деревни тоже имели место; с. 85). Публичные порки сыновей, как отмечает Воробек, имели предел – не больше двадцати ударов на каждого провинившегося. Учитывая серьезность проступка, суды иногда шли на увеличение количества ударов (до сорока). По мере взросления сыновей социализирующая роль *большака* с неизбежностью снижалась, вытесняясь влиянием таких «общественных мест», как

---

6 Подробнее о подходах к анализу «мужественности» см. мою статью: *«Человек рода он»: знаки отсутствия* // Ушакин С., сост. *О муже(N)ственности*. М.: Новое литературное обозрение, 2002.

7 Worobec C. *Masculinity in late-imperial Russian peasant society*. P. 76–93.

шинки, кабаки и тому подобные распивочные. Однако, как подчеркивает историк, вряд ли стоит видеть единственную цель социальной выпивки в достижении эффекта алкогольного опьянения. Главным в ней всё-таки являлись проявление чувства товарищества и поддержка дружеских отношений (с. 88).

Сходную роль товарищеской выпивки как института социализации исследует в своей работе *От мальчиков к мужчинам: мужская зрелость в университете николаевской поры* Ребекка Фридман[8]. Ритуалы студенческих выпивок, нередко сопровождавшихся драками или беспорядками, рассматриваются исследовательницей как своеобразная реакция студентов на тот идеал *покорности*, с которым университетская администрация связывала чиновничье будущее своих выпускников. Любопытно, что обучение ритуалам «ненормативного» поведения точно так же, как и в крестьянской семье, описанной Воробек, осуществлялось не без помощи своеобразного *большака*. Фридман описывает случай с Платоном Сергеевичем Нахимовым, главным инспектором Московского университета в 1830–1840-х гг., одновременно пытавшимся обучить студентов и официальным правилам поведения, и допустимым способам их нарушения. Однажды, инспектируя кабак *Британия*, расположенный неподалеку от университета, Нахимов застал там группу своих студентов. В ответ на вопрос Нахимова, что именно пьют студенты, последовал хоровой ответ: «Чай!» Не удовлетворившись ответом, инспектор попробовал жидкость из каждого стакана и затем покинул кабак, даже не пытаясь разоблачить очевидную ложь. История административного попустительства, однако, на этом не закончилась: на следующее утро Нахимов вызвал к себе одного из участников «чаепития» и устроил ему допрос. Сломленный напором инспектора, студент признался, что пил алкогольный пунш. В ответ последовала неожиданная тирада: «Я знаю, что это был пунш. Вы все там пили пунш. Но ты, что *ты* пил?.. Ты, наверное, добавил в стакан чая две ложки рома, а потом разбавил какими-то помоями? И это ты называешь пуншем? Шагом марш в карцер... Все пили пунш, а ты – помои!» (с. 44). В интерпретации Фридман эта двойственность позиции чиновника, призванного олицетворять власть университетской администрации, становится отражением определенного противоречия, отличающего понимание мужской зрелости в николаевскую эпоху. Взаимоисключающие ожидания со стороны товарищей и со стороны администрации обостряли потребность студентов в моральном компасе, который – подобно Нахимову – смог бы указать вектор приемлемых действий в каждой конкретной ситуации.

Анализ социализации городской и сельской молодежи, изложенный в этих двух статьях, на мой взгляд, является хорошим примером использования классической интерпретационной схемы, известной по много-

8 Friedman R. *From boys to men: Manhood in the Nicholaevan university*. P. 33–50.

численным социологическим исследованиям – от Талкота Парсонса до Ирвинга Гофмана. Как и другие сторонники теории социализации, авторы этих статей столкнулись с типичной трудностью. Внимание к нормативному, предписывающему характеру социальных ролей обычно оставляет за скобками вопросы и об их происхождении, и о тех трансформациях, которым подвергались эти роли в процессе усвоения. Акцент на том, как *играются* роли, оставил в тени вопрос о том, где и как именно эти роли «пишутся» – т.е. из какого набора элементов сложилась та или иная историческая норма мужественности, какие элементы (и почему) не вошли в ее состав и на основе какой *внутренней* иерархии господство этой нормы стало возможным.

Важно и другое. Демонстрируя «мужской» характер крестьянских драк или студенческих пирушек, историки, тем не менее, не смогли показать, где в данном случае проходит водораздел между «классовым» или «возрастным», с одной стороны, и собственно «мужским» – с другой. Другими словами, они не смогли (или не захотели) продемонстрировать исторический момент оформления дифференциации корпоративных и половых характеристик, той самой дифференциации, которая, собственно, и позволяет индивиду осознать, что «неудавшийся» *студент* (или *крестьянин*) и «неудавшийся» *мужчина* – это не одно и то же.

Разнообразные стороны социализации затронуты и еще в одной группе статей. Однако речь здесь идет не столько о непосредственном *обучении* навыкам «мужского» поведения и даже не о реальных практиках конкретных людей, сколько о *репрезентациях* подготовки к мирным и военным «подвигам». Анализируя художественную, педагогическую и пропагандистскую литературу, авторы демонстрируют, как готовность к возможным испытаниям, связанная с культивированием самоконтроля, самодисциплины, самоограничения и самоотверженности, становится господствующей «мужской» чертой.

Катриона Келли, культуролог из Великобритании, в статье под названием *Тренировка воли: литература по самовоспитанию, закал и мужественность в России начала двадцатого века*[9] исследует, как в течение XX в. «концепция храброго, решительного и твердого мужчины – лишь одна из возможных альтернатив в дореволюционный период – превратилась в 1920–1930-х гг. в господствующий идеал мужского поведения, чтобы после Второй мировой войны вновь оказаться в маргинальном положении» (с. 133).

Основная часть статьи посвящена тому, что Келли называет «предысторией *закала*», которая, по мнению исследовательницы, проявилась в многочисленных переводных пособиях по самовоспитанию, заполнивших рынок массовой книжной продукции в России в конце XIX – начале XX в. Приводя любопытные детали, связанные с переводами этих

[9] Kelly C. *The education of the will: advice literature,* zakal*, and manliness in early twentieth-century Russia*. P. 131–151.

произведений на русский язык, автор, к сожалению, обходит молчанием вопрос о наличии (или отсутствии) читательской реакции, которая сопровождала появление идей подобного рода в России. Остался без ответа и вопрос о каком бы то ни было практическом эффекте, который эти произведения смогли оказать на поведение российских мужчин. Помимо пособий по самовоспитанию, история *закала* также рассматривается на таком материале, как описание *дуэлей* среди русского дворянства и офицерства (М. Лермонтов, А. Куприн, А. Чехов), полемика в русской литературе по поводу традиционного безволия и вялости *лишнего человека* (Д. Овсянико-Куликовский, русские символисты), а также разнообразные практики *выживания*, отмеченные в советской (В. Маяковский, А. Караваева) и эмигрантской (Н. Берберова, В. Набоков) литературе.

В центре внимания Джулии Гилмор и Барбары Клементс оказываются не столько художественные, сколько пропагандистские образы, а именно – материалы о спортсменах, опубликованные на страницах *Советского спорта* в 1940–1950-х гг. Авторы статьи *«Если хочешь быть таким, как я – тренируйся»: Противоречия советской мужественности*[10], в частности, отмечают, что «атлеты, участвовавшие в одиночных видах спорта олимпийской программы, стали любимой темой советских спортивных журналистов, пытавшихся сделать из них модель *культурности»* (с. 213). Итогом такой риторической стратегии стал образ «героя спорта» – успешного, трудолюбивого и – что не менее важно – *образованного* спортсмена, не имеющего (как правило) вредных привычек. Интересно, что такое использование спорта в воспитательных целях в послевоенный период резко отличалось от позиции партийных лидеров первого поколения, считавших индивидуальную спортивную конкуренцию «разлагающей и буржуазной» и потому предпочитавших групповую гимнастику и длительные прогулки (с. 220).

Еще один аспект героической модели мужественности рассмотрен в статье Карен Петроне. Используя публицистические и художественные произведения, описывающие три военных конфликта между Россией и Японией (Русско-японская война 1904–1905 гг., Гражданская война 1918–1920 гг. и конфликт на озере Хасан в 1938 г.), автор прослеживает влияние этнических и классовых иерархий на оформление военно-героической мужественности в России и Советском Союзе[11]. Вот как, например, комментируется в статье отражение конфликта на озере Хасан в советской печати:

> В описаниях героев Хасана часто обращалось особое внимание на их скромное происхождение и социальный статус до прихода в Красную

[10] Gilmore J., Clements B. *«If you want to be like me, train!»: the contradictions of Soviet masculinity*. P. 10–221.

[11] Petrone K. *Masculinity and heroism in imperial and soviet military-patriotic cultures*. P. 172–193.

> Армию. Тем самым подчеркивалась существенная связь между народом и армией. Вражеская армия, в свою очередь, представлялась как империалистическая, капиталистическая и фашистская, не имеющая никаких органических связей с угнетенным японскими рабочими и крестьянами. Конфликт на озере Хасан поэтому стал классовой борьбой советского пролетариата с японской знатью. Называя постоянно японских солдат «самураями», пропагандисты тем самым рассматривали всех членов армии как представителей феодальной знати, в то же время отказывая им в чести и храбрости, которые являлись непременной составляющей этого термина. Как и во время гражданской войны, советские идеологи избегали признания того неудобного факта, что ряды японской армии были заполнены угнетенными рабочими и крестьянами, о горькой судьбе которых они так пеклись (с. 182).

По соответствующей схеме кроился и образ русского/советского героя; в качестве соответствующего фона при этом нередко выступали фигуры солдат других национальностей. Автор приводит ряд примеров, в которых параллелизм воинской и этнической иерархий продемонстрирован особенно отчетливо. Комментируя замечание рассказчика в книге Д. Фурманова *Чапаев* о том, что полк мусульман, скомплектованный из представителей четырнадцати различных национальностей, «совершал подвиги неслыханной храбрости и героизма», Петроне отмечает, что:

> ...эти войска, словно дети, нуждались в руководстве Коммунистической партии больше, чем другие формирования, поскольку [как пишет Фурманов] «они взрослели медленнее и не могли сразу понять все причины и весь масштаб идущей социальной борьбы». У этих солдат была мужская храбрость, но не было мужского интеллекта. Благодаря правильному образованию, полученному преимущественно из рук русских коммунистов, эти нерусские солдаты смогли приобрести советскую сознательность и стать полноценными мужчинами (с. 181).

Привлекая внимание к важной проблеме роли массовой литературы в процессе формирования образов мужчин, три анализа репрезентаций «тренированной мужественности», рассмотренные выше, на мой взгляд, обошли стороной вопрос о «пропорциональном соотношении» мужских образов на страницах печати и жизнью реально существующих мужчин. Насколько правомерно ожидать от пропагандистской литературы вдумчивого и детального «отражения» реальности? Стоит ли воспринимать заведомо искаженные образы мужчин – в положительную сторону (в *Советском спорте* или пособиях по самовоспитанию) или в отрицательную (в «антияпонской пропаганде») – в качестве *репрезентации* соответствующих «мужских» практик? В какой степени логика развития того или иного литературного *жанра* (дидактика, публицистика, пропаганда и т.п.) совпадает с логикой *поведения* людей? Речь не о том, что подобных совпадений не было или не могло быть, речь о том, что анализ

таких совпадений предполагает исследование не только *содержания* опубликованных текстов, но и практик их *прочтения,* т.е. предполагает наличие определенного зазора, нестыковки между исходным намерением «пропагандиста», вкладывающего идеологическое «послание» в тот или иной образ, и тем, как это «послание» (и этот образ) воспринимается его читателями где-нибудь на «передовой» или в «тылу»[12].

Анализ традиционных мужских ролей в сборнике естественно дополняют статьи, посвященные историческим особенностям «мужа» и «главы семейства». Используя материалы, касающиеся семейных отношений преимущественно российской правящей семьи, Нэнси Коллман в статье *«А при чем тут любовь?»: Смена моделей мужественности в московской и петровской России* прослеживает резкую трансформацию отношений между супругами допетровской и петровской Руси. Как свидетельствует переписка Василия III (у власти с 1500 по 1533), Михаила Федоровича (1613–1645) и Алексея Михайловича (1645–1676) с членами их семей, брак в восприятии того времени понимался, скорее, в терминах уважения и сотрудничества; целью семейного союза являлось стабильное воспроизводство важных символических (репутация) и материальных ресурсов (с. 22–23). Подобное восприятие семьи и брака, однако, начинает меняться на рубеже XVII и XVIII вв. В переписке с возлюбленными и женами мужчины все реже ограничиваются сообщениями о здоровье и все чаще затрагивают тему чувств. Ярким примером подобных изменений в супружеских отношениях, по мнению историка, служит брак Петра I с Марфой Скавронской (Екатерина I). Нарочито пышное венчание, многочисленные портреты и гравюры, изображающие Петра с женой и детьми, частые совместные появления в свете не только сформировали новую практику «публичной семейственности», но и заложили иное понимания брака, в котором на смену идее стабильности и воспроизводства семейных отношений пришло чувство эмоциональной близости супругов.

Впрочем, как свидетельствует статья Барбары Энгел, такая модель брака была далека от универсальной – несмотря на закон, требующий от мужа «возлюбить жену как тело свое, жить в согласии с ней, уважать, защищать и прощать ей слабости ее» (с. 114). Анализ прошений о разводах, поступивших в императорскую канцелярию в 1881–1914 гг. от женщин преимущественно крестьянского происхождения, и стал предметом статьи *Брак и мужественность в России конца империи: «тяжелые случаи»*. «Тяжелыми случаями» (*hard cases*) автор называет ситуации, в которых прошение жен о разводах сопровождалось отказом со стороны мужей. Собственно, мотивация и риторика этих отказов и позволяют проследить, по мнению Энгел, как конструировалась мужественность в данный период. Краеугольным камнем, на котором строилась

[12] См. подробнее об этом, напр.: Саркисова О. Степень несвободы: в поисках утраченной субъективности // *Ab Imperio*. 2002. № 3. С. 593–606.

риторическая защита мужей против обвинений в насилии над женами, становился тезис о неограниченной власти в пределах домохозяйства. Другой, не менее типичной формой защиты была попытка представить удручающие детали семейной жизни, озвученные женой, как злобную клевету, призванную очернить доброе имя хозяина. Один из мужей, например, так реагировал на прошение своей жены:

> «Она не пожалела во мне ни человека, ни мужа, ни отца её детей». Еще один разгневанный муж в ответ на просьбу о разводе, вызванную, как отмечает жена, в том числе и его «неестественными половыми запросами», писал: «Ты называешь себя моей женой, но ведь ты запятнала мое имя и мою репутацию, чего никому до тебя не удавалось...» (с. 118).

Любопытно, что в защиту своей *супружеской* роли мужья нередко приводили аргументы, подчеркивающие их *общественные* заслуги. Как писал один городовой, обвиненный женой в пьянстве и деспотизме:

> «Я работал на благо общества, я был старейшиной церкви на Лазаревском кладбище...» и т.п. По мнению историка, такой акцент на *публичной* роли призван обозначить место, на которое мужья претендовали в *общественной* иерархии. Именно на них, на отцах и главах семейства, и покоилась та структура власти, вершину которой занимал государь. Соответственно, любые попытки нанести удар по этому «основанию» могли лишить стабильности государственный строй в целом (с. 121).

Еще одна пара концептуально близких статей рассматривает формирование мужских ценностей и мужских моделей поведения в связи с изменениями трудовых отношений в российском обществе. В статье британского историка С.А. Смита *Переходная мужественность: крестьяне-мигранты в С.-Петербурге времен поздней империи*[13] отмечается, что усиление крестьянской миграции в Петербург в конце XIX в. привело к тому, что более 63% населения города в 1900 г. были крестьянами, не менее 79% из них – «пришлые» (с. 95). Учитывая, что значительную часть пришлых крестьян составляли люди моложе 35 лет, можно говорить о формировании среды, которая не могла не повлиять на изменение традиционных мужских ценностей и форм поведения.

В ряде случаев формирующиеся «городские рабочие» пытались отстоять и воспроизвести в новой среде уже известные «традиционные» модели поведения – с выпивкой, гулянками, драками и сексуальными похождениями. Смит приводит любопытную цитату из опубликованной в 1907 г. заметки в газете профсоюза печатников. Автор заметки сетует по поводу сложившейся у рабочих привычки: «После праздников каждый товарищ считает своим “моральным” долгом поделиться своими “праздничными приключениями” с другими, называя все своими именами и не стесняясь при этом присутствующих женщин и подмастерьев»

---

[13] Smith S.A. *Masculinity in transition: peasant migrants to late-imperial St Petersburg*. P. 94–112.

(с. 98). Такая «приверженность» старым ценностям во многом отражала низкий статус «новых рабочих». Носителями иной модели рабочей мужественности выступили *мастеровые*, противопоставившие крестьянской «отсталости» и несдержанности строгую самодисциплину. Именно эта среда *сознательных* рабочих, как демонстрирует Смит, и стала основой для формирования новой иерархии и нового понимания того, что значит быть мужчиной. На смену ценностям силы и выносливости пришла иерархия, основанная на приоритете профессиональных навыков, способности к саморазвитию и самоконтролю (с. 108).

Томас Шранд в обзорной статье *Социализм одного пола: мужские ценности сталинской революции*[14] исследует, как процесс ускоренной индустриализации, которую прошел СССР с 1929 по 1941 г., повлиял на трансформацию нормативных политико-половых установок и ожиданий. Угол аналитического зрения, выбранный Шрандом для изучения динамики изменений мужских ролей, довольно неожидан. В центре внимания не группа мужчин, не набор мужских образов и даже не описания мужчин, сделанные женщинами. Опираясь на уже опубликованные исследования по занятости женщин на производстве, дополненные результатами собственной работы в архивах, историк пытается понять, в какой степени рост числа *работающих женщин* изменил положение *мужчин*.

Как отмечается в статье, предвоенная советская история характеризовалась двумя подходами к мобилизации женщин на производстве. Оба подхода считали подобное участие необходимым и желательным, однако программы мер по осуществлению такой политики значительно отличались. Если Женотделы партии ставили участие женщин в индустриализации в зависимость от их освобождения от домашних обязанностей, то сталинская трудовая политика вопрос о домашних обязанностях не затрагивала в принципе. В 1930-х, с роспуском Женотделов, второй подход стал официальной политикой, а последующая массовая предвоенная мобилизация мужчин сделала участие женщин в промышленности неизбежностью. По мнению исследователя, такое массовое участие женщин в производстве сопровождалось «повышением статуса мужчин в советском обществе» (с. 194). Изменение статуса «мужского» отразилось и на символическом уровне: усиленная милитаризация общества в конце 1930-х гг. сделала фигуру военного неотъемлемой частью жизни. И хотя для самих мужчин, как замечает Шранд, роль солдата была чревата как «преимуществами, так и потерями, в целом она способствовала дальнейшему укреплению (promotion) "мужского" в советском обществе» (с. 204).

Любопытным контрастом текстам сборника, исследующим «традиционные» варианты российской мужественности, служат две статьи, в

14 Schrand T. *Socialism in one gender: masculine values in Stalin revolution*. P. 194–209.

центре которых оказались не совсем обычные фигуры *русского денди* и *русской тетки*. Именно эксцентричное, маргинальное положение этих фигур и позволило авторам статей продемонстрировать, как одежда или сексуальность становятся способом социальной классификации. Ольга Вайнштейн, российский культуролог, в работе *Дендизм в России: создавая человека моды*[15] прослеживает становление щегольской культуры в России – от Петра I, с его указом 1700 года, требующим брить бороды и носить по будням немецкое и венгерское платье (а по выходным – французское; с. 52), до эстетствующих мироискусников начала XX в. Как замечает исследовательница, заимствование западной моды, как правило, имело два любопытных идеологических последствия. Само повышенное внимание щеголей к одежде нередко трактовалось как проявление женских (или детских) черт. Одновременно с этим любовь к западной моде отождествлялась и с любовью к западным идеям. Поклонники всего французского, например, часто воспринимались как защитники «свободомыслящего космополитизма». В итоге «во времена, когда отношения с Западом охладевали… модным мужчинам приходилось терпеть разнообразные оскорбления» (с. 54).

Интересно, что результатом такой версии «низкопоклонства перед Западом» явилась все-таки вполне отечественная фигура модника. Наиболее ощутимо отличие старорусских «стиляг» выражалось в стремлении продемонстрировать свое финансовое состояние посредством одежды – дорогими булавками, зажимами и кольцами, или пуговицами, инкрустированными бриллиантами. Пиком подобного отношения к одежде и аксессуарам стала мода носить не одни, а двое часов – желательно французской фирмы *Breguet* (с. 56). Еще одним типично российским явлением была, по мнению автора, военная мода, немыслимая среди западных модников с их отвращением к обезличивающей униформе. Генералу Кульневу, командиру Павлоградского гусарского полка, например, стоило немало трудов, чтобы при помощи административных мер избавиться от моды на серьги, которая быстро распространилась среди его солдат и офицеров. В качестве еще одного примера безудержного поклонения моде в армии Вайнштейн приводит одежду, которая в буквальном смысле слова сковывала движения военных, вызывая телесные повреждения. Чтобы кавалеристские белые лосины (сшитые из лосиной кожи) лучше стягивали фигуру, их должны были надевать еще влажными. Николай I, с особым интересом относившийся к новинкам военной моды, нередко был вынужден скрываться по нескольку дней от посетителей, залечивая болячки, вызванные ношением подобной униформы (с. 60–61). Именно способность светских и военных щеголей оказывать влияние на формирование *массовой* моды, по мнению Вайнштейн, и определила их социально-историческую значимость. Не характеры и не стиль отдельных представителей *элиты* – сколь блестящими

15 Vainstein O. *Russian dandyism: constructing a man of fashion*. P. 51–75.

они ни были бы – изменили в начале XX в. роль одежды в жизни мужчин, но широко распространенный образ денди *среднего класса*.

Сходную диалектику центра и периферии исследует в своем тексте и Дэн Хили, историк из Великобритании. Используя архивные документы, историк прослеживает в своем очерке появление, а затем и резкое исчезновение с центральных улиц российских столиц фигуры женоподобного гомосексуалиста, получившего в конце XIX в. в публицистической и медицинской литературе прозвище «тетка»[16]. Как отмечает автор статьи, последняя четверть XIX в. была отмечена быстрым развитием рынка гомосексуальных услуг и самой гомосексуальной культуры в столице России. Особой известностью, например, пользовался питерский *Пассаж*. Современники отмечали тогда: «Зимой, по воскресеньям, *тетки* прогуливались на верхней галерее *Пассажа*, куда по утрам приходили кадеты и школьники и где ближе к шести вечера появлялись солдаты и подмастерья» (с. 157). Впрочем, и сам Невский проспект – от Знаменской площади до Публичной библиотеки – также являлся местом для встреч посвященных. По средам *тетки* из высшего общества собирались на балете в Мариинском театре, а субботы обычно отводились на поиск «подмастерьев» или небогатой молодежи в цирке Чинизелли, сады вокруг которого (как и сама набережная Фонтанки неподалеку) оставались важным местом мужской проституции вплоть до 1920-х гг. (с. 151). Несмотря на бурное развитие, формирующаяся гомосексуальная культура не встречала особого сопротивления. Напротив, как замечает исследователь, она способствовала появлению специфической индустрии – в виде бань, ресторанов и «балов для женоненавистников» (с. 60). Не сильно изменилась эта культура и под влиянием революции и гражданской войны: уже в годы нэпа она достигла предвоенного размаха, и отмена новым российским правительством уголовного наказания за «содомию» лишь способствовала этому (с. 161). Способствовала, впрочем, недолго. Восстановление в 1933–1934 гг. уголовного преследования за секс между мужчинами и серия последовавших судебных дел, естественно, привели к маргинализации яркой фигуры русской *тетки*.

Подводя итоги в *Заключении*[17], Р. Фридман и Д. Хили, на мой взгляд, абсолютно справедливо отмечают, что было бы неправомерно сводить российскую историю к «роли сноски, подтверждающей выводы исследований по истории пола в Европе» (с. 225). И всё же. Проблема интеллектуальной и географической иерархии, проблема интеллектуального статуса исследователей и исследуемых обнажена в сборнике во всей полноте. Из 11 опубликованных статей 5 посвящены анализу аспектов жизни мужчин и женщин двух российских столиц. Еще в 5 статьях речь

[16] Healey D. *The disappearance of the Russian queen, or how the soviet closet was born*. P. 152–171.

[17] Friedman R., Healey D. *Conclusions*. P. 223–235.

идет о литературе или явлениях, которые призваны репрезентировать Россию «в целом». Наконец, одна статья посвящена состоянию «крестьянского общества». Причины пристального внимания к российским метрополиям – как и причины недифференцированности «остальной» России – понятны. Даже в тех случаях, когда речь идет о провинции, историки данного сборника опираются на материалы столичных архивов (статья Фридман, если я не ошибаюсь, является единственным текстом, в котором используется в том числе и материал из провинциального архива). Организационные причины такой интеллектуальной центростремительности, повторюсь, ясны. Непонятным остается влияние такого отбора материала на очертания общей картины, которая формируется в ходе исследования. В каком соотношении находятся тенденции, обнаруженные авторами в столицах, с процессами, происходящими в «провинции»? В какой степени использование литературы, изданной в столичных издательствах в качестве основного – и зачастую единственного – источника, учитывает возможность доступа к печатному станку для авторов из провинции? Наконец, насколько правомерно оперировать среднеарифметическими понятиями «Россия» и «русские», игнорируя при этом различие между *российской* историей и историей собственно *русских* даже тогда, когда в центре дискуссии оказываются этнические вопросы?[18]

Но вернемся к сноскам. Название *Российские мужчины в истории и культуре* вполне позволяет видеть в *истории* не только временной промежуток, но и определенную дисциплину. В том числе и *отечественную*. Казалось бы, исследования российских историков, освобожденные наконец-то от идеологического давления, могли бы стать для зарубежных коллег естественным партнером по диалогу. Партнером, который, может быть, не всегда знаком с последними тенденциями мировой исторической моды, но которому всегда есть что сказать по поводу истории собственной страны. Как свидетельствует сборник, в реальности ситуация выглядит прямо противоположным образом. Особого интереса к сказанному по-русски, судя по всему, нет. Дело не в отсутствии русскоязычных источников – за редким исключением в статьях сборника активно цитируется литература, опубликованная по-русски. Важен статус цитируемых документов. Большим успехом, например, пользуются разнообразные сборники документов, мемуары и прочая литература, способная выступать в качестве *источника информации*. При этом практически полностью отсутствуют интерпретационные и аналитические выводы отечественных обществоведов. Итоги деятельности российской обществоведческой и гуманитарной «машины» с ее академическими институтами, журналами, книгами и сотнями специали-

---

[18] О методах «русско085ведения» см.: Ярская-Смирнова Е. Взгляды снаружи, взгляды изнутри. «Мать-Россия» в постсоветской антропологии // Ярская-Смирнова Е. *Одежда для Адама и Евы*. М., 2001. С. 187–216.

стов по всей стране – за исключением десятка работ, опубликованных по-английски, – с трудом различимы из-за рубежа. С доводами и выводами местных специалистов не спорят и их не комментируют. Их просто не замечают. В какой-то степени такую ситуацию можно было бы списать на определенный «консерватизм» отечественных академических дисциплин, если бы не два важных момента. Во-первых, ссылки на «местный» традиционализм вряд ли могут объяснить, почему «за скобками» осталась и действительно новаторская деятельность российских исследователей. Например, деятельность казанского журнала *Ab Imperio,* в течение ряда лет успешно дестабилизирующего традиционные схемы российской истории. Или деятельность отечественных специалистов в области «гендерных отношений», которые – при всей теоретической и методологической неровности их работ – сумели привлечь внимание академической общественности к проблематике пола.

Сведение российского гуманитарного знания до положения *источниковедческой базы* – и это во-вторых – становится более понятным, если обратить внимание на то, что в роли экспертов и интерпретаторов в сборнике выступают, как правило, историки, пишущие *по-английски*. Подобная ситуация, естественно, не нова. О феномене «неравенства языков», т.е. об иерархическом отношении, складывающемся между языком «аборигенов» и языком «исследователей», в последние годы писали немало[19]. И важным в этой полемике, мне кажется, является не только та расстановка сил на глобальном академическом поле, которую политика такого – осознанного или неосознанного – цитирования обнажает. Существенную роль играет и то неравенство *знаний*, которое это «неравенство языков» устанавливает, поскольку знание, которое местные языки фиксируют с большей заинтересованностью, как справедливо заметил в середине 1980-х гг. американский антрополог Талал Асад, «не представляет такого же интереса для западных обществ, как не представляют такого же интереса и причины», вызвавшие это знание к жизни[20].

В 1986 г., призывая историков обратить внимание на пол как категорию исторического знания, Джоан Скотт, американский историк Франции, отмечала её особую *аналитическую* полезность. Изменения конфигурации властных отношений в обществе, как правило, проявляют себя в существенной ревизии основополагающих принципов «половой принадлежности», в ревизии качеств и характеристик, считавшихся до сих пор «традиционно» мужскими или женскими. Как поясняла тогда Джоан Скотт:

---

19 См., напр.: Спивак Г. Могут ли угнетенные говорить? // Жеребкин С., ред. *Введение в гендерные исследования. Хрестоматия. Часть II.* Харьков, 2001.

20 Asad T. The concept of cultural translation in British anthropology // Clifford J., Marcus G. (eds.). *Writing Cultures: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, 1986. P. 158.

…мы можем писать историю [политического] процесса только тогда, когда признаем, что категории «мужчина» и «женщина» лишены какого бы то ни было содержания и в то же самое время – переполнены им. Эти категории содержательно пусты потому, что у них нет какого бы то ни было конечного, трансцендентального смысла. Переполнены же они потому, что даже тогда, когда их смысл кажется зафиксированным, в них всё равно есть место альтернативным, отрицаемым или подавленным определениям[21].

В статьях, о которых шла речь выше, категория пола, на мой взгляд, сыграла не столько аналитическую, сколько *синтетическую* роль, позволяя объединить под рубрикой *«мужское»* разнообразные качества, явления и процессы. Отсутствие четкой (аналитической) границы между тем, *что* считается «мужским», и теми, *кто* так считает, нередко выражалось в подмене анализа «мужского» анализом «классового» или, например, «этнического». Подобные подмены и смещения, безусловно, сопровождались интересными открытиями и интерпретациями, но само их наличие лишний раз подтверждает правоту тезиса Скотт: категория *«мужчина»* всегда или уже пуста, или уже переполнена. Существенно и то, что сборник стал хорошей иллюстрацией еще одного тезиса, сформулированного американским историком: категория пола не отделима от анализа власти. И, добавлю, от использования власти в аналитических целях.

Безусловной заслугой сборника *Российские мужчины в истории и культуре* явилось стремление продемонстрировать историческое многообразие «мужского», показать историческую преемственность и исторические разрывы в формировании моделей и практик «мужского» поведения. Во многом это стремление обусловлено идеей о том, что за фасадом властных структур, культурных традиций и тенденций стоят живые люди. Со своими интересами, предпочтениями и предубеждениями. Как убедительно показали авторы сборника, нередко именно пол становится тем самым звеном, которое и позволяет свести эти интересы, предпочтения и предубеждения в единую цепь поступков.

2003 г.

---

[21] Scott J. *Gender and the Politics of History*. New York, 1988. P. 49.

IV

СЕМЕЙНЫЕ УЗЫ

НИТИ–ЯЧЕЙКИ–СЕТИ:
семья как методологическая проблема

> Можем ли мы сказать, что семьи, которые не равняются на норму, а лишь отражают её в определенно искаженном виде, являются плохими копиями [нормы], или же мы признаем, что сама многомерность реализации нормы сводит на нет её идеальность?
>
> *Джудит Батлер*

В течение последних десяти лет метафоры социального и кровного родства стали едва ли не господствующей формой концептуализации политического, экономического и культурного развития: от «ельцинской Семьи» до «питерского клана», от «Кремлевских жен» до «Солдатских матерей», от «солнцевской братвы» до «дедовщины», наконец, от «батяни-комбата» до телевизионной «Моей семьи». Отечественный кинематограф активно предлагает массовые и элитарные интерпретации семейных отношений[1], в то время как песни на семейную тематику составляют почти четверть всего музыкального эфира ряда популярных радиостанций[2]. Как можно объяснить подобную привлекательность терминологии родства для символизации «постсоветского пространства»? Каковы те символические и социальные преимущества, которые риторика родства способна обеспечить её авторам и исполнителям?

В *Толковом словаре* Владимира Даля «организировать или организовать» означает «устроить, установить, привести в порядок, составить, образовать, основать стройно». Организация, таким образом, есть практическое воплощение определенного строя, определенное соотнесение имеющегося материала с устоем-моделью, способной придать этому материалу и внешнюю форму, и внутреннюю структуру. Однако приведению чего бы то ни было в порядок предшествует не только осознание *возможности* «основать стройно» и «связно». В основе действий по «устройству» и организации, как напоминает Даль, лежит также и стремление воспроизвести естественное строение *«органа»* или, точнее, *органического* порядка.

---

1 См., напр., *Мама* (реж. Д. Евстигнеев, 1999), дилогия о *Брате* (реж. А. Балабанов, 1997, 2000), *Сестры* (реж. С. Бодров, 2001), *Папа* (реж. В. Машков, 2004), *Мать и сын* (реж. А. Сокуров, 1996), *Отец и сын* (реж. А. Сокуров, 2003); дискуссию о «семейном» кинематографе см.: Манцов И. Свидетель // *Искусство кино*. 2002. № 5.

2 Лебедь О., Дудина Ю., Куликова Е. Имидж семьи в современных русских песнях // *Социологические исследования*. 2002. № 3.

Каковы причины устойчивости этой «организационно-органической» функции семейных связей? Почему, несмотря на фундаментальные изменения социального строя, культурных традиций или, допустим, принципов воспитания, логика и символика родства остаются востребованными и на уровне риторики, и на уровне практических действий? Что лежит в основе этой непреходящей тяги к поиску *«родственных* душ»? В течение последних десятилетий отечественные исследования семьи отвечали на эти вопросы по-разному[3]. Остановлюсь на ряде выводов, которые, на мой взгляд, во многом продолжают определять характер изучения семейных практик в России[4].

«Нет правды о цветах, а есть ботаника»

Кочующие из работы в работу разнообразные вариации фразы о том, что «семья, как известно, является первичной ячейкой общества»[5], при всей клишированности, тем не менее, хорошо передают суть господствующей аналитической традиции: несмотря на изменения типа социальной «сети» и размеров составляющих её «ячеек», *системный* характер отношений между целым («сетью») и его частью («ячейкой»), как правило, остается постоянным. Иногда логика этих отношений приобретает гомологический характер, и семья превращается в микрокосм, отражающий суть происходящих перемен в обществе в целом[6]. В ряде

3 Обзоры исследований семейных и родовых отношений в зарубежной литературе см., напр.: Gottman J., Notarius C. Marital research in the 20th century and a research agenda for the 21st century // *Family Process*. 2002. Vol. 41(2); Peletz M. Kinship studies in late twentieth century anthropology // *Annual Review of Anthropology*. 1995. Vol. 24; Sprey J. Theorizing in family studies: discovering process // *Journal of Marriage and the Family*. 2000. Vol. 62. Попытки реконцептуализации отношений родства см.: Butler J. *Antigone's claim: kinship between life and death*. New York, 2002; Carsten J. (ed.). *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge, 2000; Collier J. F., Yanagisako S. *Gender and kinship : essays toward a unified analysis*. Stanford, 1987; Franklin S., McKinnon S. (eds.). *Relative values: reconfiguring kinship studies*. Durham, 2001.

4 Полезные обзоры социологической литературы по вопросам семьи см.: Щербинин П., ред. *Женская повседневность в России в XVIII–XX вв*. Тамбов, 2003; Клецин А. Социология семьи // Ядов В., ред. *Социология в России*. М., 1998. Обзоры демографической и исторической литературы см. соответственно: Захарова О. Исследования демографических процессов и детерминация рождаемости // Ядов В., ред. *Социология в России*; Муравьева М. История брака и семьи: западный опыт и отечественная историография // *Семья в ракурсе социального знания*. Барнаул, 2001.

5 См. например: Римашевская Н., Ванной Д., Малышева М., Мещеркина Е., Писклакова М. *Окно в русскую частную жизнь. Супружеские пары в 1996 году*. М., 1999; Шмелева М.Н. Некоторые проблемы этнографического изучения современной городской семьи русских (методологические аспекты) // *Проблемы и методы исследования современной семьи*. М., 1997.

6 Здравомыслова О.М., Арутюнян М.Ю. *Российская семья на европейском фоне*.

случаев семья, напротив, воспринимается как «остров стабильности», защищающий свое «население» от влияния «внешних» социальных трансформаций.[7] Определяющим при таком подходе, однако, является даже не содержание отношений между ячейкой и обществом, а само аналитическое стремление находить логику функционирования семьи в процессах функционирования *других* институтов и систем[8].

Упрощая, многочисленные версии дихотомии «частное/целое», характерные для отечественных исследований семьи, можно сгруппировать по трем основным способам организации материала. Монополия *производственного подхода,* в рамках которого семья выступает прежде всего в виде социального института – *органа,* призванного вносить вклад в дело воспроизводства общества[9], в течение двух последних десятилетий была основательно подорвана двумя другими направлениями. При помощи сравнительно-сопоставительного анализа эти направления постарались продемонстрировать относительный – т.е. *преходящий* и исторически обусловленный – характер семейных форм. Так, для *эволюционного* подхода принципиальным оказалось исследование своеобразного диахронического «континуума», своеобразной цепи временн*ы*х изменений тех задач, поиски ответов на которые, собственно, и определяли в каждый исторический момент специфику семейной конфигурации, механизмы семейного *устройства*. В свою очередь, *экономическая критика патриархата,* сфокусировавшись на частной сфере как области конкуренции ресурсов, накопленных в публичной сфере, позволила рассматривать семью как определенный результат – *образование* – патриархальной культуры, в которой постоянно изменяющиеся условия доступа к источникам власти и влияния являются причиной динамичных изменений *позиций* супругов. Обобщая, намечу лишь основные методологические положения, которые сделали возможным существование обозначенных подходов.

Производственные органы семьи

В работе, посвященной анализу этнорегиональных особенностей семьи в России, исследователь О.А. Ганцкая отмечает:

М., 1998.

7 Василенко И.В., Иваненко Н.В. Нравственные координаты внутрисемейного сознания // *Мужчина и женщина в современном мире: меняющиеся роли и образы*. М., 1999. Т. 1. С. 142; Римашевская Н. Роль семьи в условиях социальных трансформаций // Тишков В., ред. *Семья, гендер, культура*. М., 1997. С. 117.

8 Гурко Т. Трансформация брачно-семейных отношений // Ядов В., ред. *Россия: трансформирующееся общество*. М., 2001. С. 274.

9 Антонов А.И., Медков В.М. *Социология семьи*. М., 1996.

> В настоящее время семья является основой большинства фермерских хозяйств. Однако в России и части сопредельных государств в современной кризисной экономической ситуации создание семейных ферм, их выживание, рост производимой ими продукции, увеличение товарооборота, укрепление финансовой базы крайне затруднены. Причины этого – прежде всего недостаточность полученных кредитов, обесцененных инфляцией, необеспеченность ферм тягловой рабочей силой, транспортными средствами, сельскохозяйственными машинами... самым обычным инвентарем, отсутствие традиционных надворных построек, которые были разрушены за ненадобностью после проведения коллективизации. ...Кроме этих, относящихся к внесемейной сфере причин, есть еще причины, коренящиеся в структуре самой семьи. Главная из них – нехватка рабочих рук в фермерском хозяйстве семьи с одним, двумя детьми... В такой [малодетной] семье с расширением частного хозяйства и постепенным старением родителей становится особенно ощутимым недостаток мужской рабочей силы, если в ней нет сыновей, или они есть, но никто не хочет становиться фермером. Довольно трудно заполучить в этом случае зятя, который работал бы на ферме родителей жены, не становясь одним из собственников. Призыв сыновей в армию лишает родителей помощи и до вступления их в брак[10].

Принцип синекдохи, сводящей целое к части, на котором строится аргументация Ганцкой, во многом является характерным для (пост)советской функционалистской традиции интерпретации общества и семьи. В данном случае при помощи серии редукций исследователь смогла выстроить последовательную цепочку: «семья» – «фермерское хозяйство» – «рабочие руки» – «(мужская) рабочая сила». Количественная логика, положенная в основу исследования – «к определяющим признакам семьи относится её средний размер»[11], – оказалась воспроизведенной и на уровне результатов: «размер семьи» трансформировался в количество «рабочих рук». Закономерен и вывод: «Выходом из создавшегося положения с необеспеченностью малодетных нуклеарных семей рабочей силой стал бы отчасти наем сезонных или постоянных работников...»[12].

Понятно, что аналитическая модель, в которой хозяйственные и семейные отношения оказываются синонимичными, может быть «естественной» лишь в определенном методологическом контексте. Московский социолог А.И. Антонов сформулировал суть этого контекста, пожалуй, наиболее точно, охарактеризовав семью как «общность людей, связанных отношениями супружества, родительства и родства на основе совместного домохозяйства и/или производства, которая выполняет

---

10 Ганцкая О.А. Этнорегиональные особенности семьи в России (некоторые проблемы и результаты сравнительного изучения) // *Проблемы и методы исследования современной семьи*. М., 1997. С.18–19.

11 Там же. С. 8.

12 Там же. С. 19.

функции воспроизводства населения и социализации детей, а также содержания (поддержания существования) членов семьи»[13]. В недавней работе социолог придал этому тезису более конкретную форму. Говоря о «новом типе семьи», Антонов отметил:

> Модель трехдетной семьи с двумя родителями – вот тот мотор, который призван сменить угасающую индивидную экономику депопулирующих обществ мощной экономикой семейных электронных предприятий, представляющих новых импульс для производства, накопления капитала и собственности, для разносторонней активности исполнителей социальных ролей в обществе, вставшем на путь омоложения и в демографическом, и в социокультурном смыслах[14].

Ограниченность такого подхода, на мой взгляд, заключается не только в том, что интерпретация семьи как своеобразной трудовой артели, нацеленной на биологическое и материальное самовоспроизводство своих работников – т.е. совместное домохозяйство, выполняющее функции собственного воспроизводства, – носит тавтологический характер. Проблема еще и в том, что это восприятие семьи как «полноправной отрасли народного хозяйства»[15], сопровождаемое «теорией кризиса семьи», знаменующего «кризис всего уклада человеческого существования, кризис культуры»[16], лишь повторяют логику идеализированной – *органической* – модели общества в виде замкнутого натурального хозяйства с соответствующей замкнутой структурой сословий[17].

Этот идеализм прошлого – и, добавлю, прошедшего, – вызывающий традиционные упреки в политическом консерватизме, однако, следует рассматривать не только как следствие собственно идеологических предпочтений сторонников функционализма, но и как своеобразный эффект их теоретической стратегии. Редукционизм, сводящий смысл того или иного социального института к его функции, возможен лишь в рамках стабильной (знаковой) системы: функция органа-«части» есть производное от определенного «целого». Стремление к риторической консервации этого «целого», соответственно, становится и условием выживания, и условием эффективности функционалистского взгляда на мир.

---

13 Антонов А.И. Семья как институт среди других социальных институтов // *Семья на пороге третьего тысячелетия*. М., 1995. С. 185.

14 Антонов А. *Судьба семьи в России XXI века*. М., 2000. С. 29.

15 Там же. С. 151.

16 Там же. С. 266, 394.

17 Как пишет Антонов, «с точки зрения возрождения института семьи… неплохо было бы взамен крестьянства и фермерства найти такой вид деятельности, который широко распространен в современном мире и вместе с тем обладает не менее сильной способностью врасти в семью, слиться с ней воедино». (Антонов А. *Судьба семьи…* С. 241). Критику аналогичной идеализации сельской семьи христианскими демократами Восточной Европы см.: Салецл Р. *(Из)вращения любви и ненависти*. М., 1999. С. 96–97, 118.

В свою очередь, многофункциональность институтов, их развитие и изменение, принципиальная несводимость к *главной* «функции» – т.е. их неспособность выступать в качестве *частного* проявления *общей* логики («производства») – лишают функциональный подход его основной – *системообразующей* – предпосылки. Приведу один пример. Этнограф Т.В. Лукьянченко, исследующий семейную жизнь современных саамов Кольского полуострова, пишет:

> Семья как микроединица саамского общества, призванная выполнять важнейшую функцию по передаче молодому поколению трудового опыта, традиционной культуры, участвовать в социализации молодежи, практически плохо справляется со своими задачами. Проблема воспитания детей и передачи им всего богатства традиционных навыков и знаний, которые необходимы, в частности, для занятий оленеводством и другими промыслами, неразрешима до тех пор, пока многие дети значительную часть времени живут не дома, а в интернатах. Традиционные трудовые навыки дети могут получить только от своих родителей в семье. Тем самым создается угроза подготовке квалифицированных кадров для традиционного хозяйства[18].

Неспособность *современной* семьи справляться с передачей опыта *традиционной* культуры воспринимается в данном случае не как результат изменения содержания конкретной культуры, но как следствие лишения отдельного института – «семьи» – исторической монополии на профессиональную социализацию. Стабильность «традиционной культуры», таким образом, выступает как социальная и теоретическая данность, а условием непрерывного «воспроизводства» этой стабильности становится уже знакомый тезис о необходимом количестве «рабочих рук».

Историчность семейной формы, ее зависимость от определенных экономического и культурного укладов в функциональном подходе риторически преодолеваются за счет смещения акцента с конкретного *характера* семейного производства на производство как *способ* жизнедеятельности. Такое акцентирование *процесса* позволяет использовать производственную модель семьи в качестве универсального нормативного лекала, по образцу которого выравниваются все остальные формы семейных отношений[19]. Закономерно, что вне производственного кон-

---

[18] Лукьянченко Т.В. Проблемы современной семьи кольских саамов // *Проблемы и методы исследования современной семьи*… С. 110–111.

[19] В связи с этим показателен перечень вопросов для исследования семьи («шкала фамилизма»), приведенный в одной из работ Антонова: «1. Как вы думаете, следует ли платить детям моложе 16 лет за работу в семье? 2. Как вы считаете, должны ли работающие дети моложе 21 года и живущие в семье отдавать всю зарплату родителям? 3. Кому следует ухаживать за престарелыми родителями – их детям или правительству? 4. Если ваши родители не советуют жениться на девушке, которую вы выбрали, женитесь ли вы на ней? 5. Следует ли детям, создавшим собственную семью, жить вместе с роди-

текста семья оказывается лишенной собственной содержательной специфики, в лучшем случае выполняя функцию передатчика, ретранслятора трудовых или, допустим, религиозных навыков, значимость и наполнение которых определяются, как правило, за пределами семьи. Соответственно, оказываются излишними вопросы и о возможных изменениях характера семейных отношений, и о выборе форм семьи, и об источниках и направлениях развития той (системной) модели общества, благодаря которой господствующим типом семейной организации стала «кузница квалифицированных кадров». «Оленеводство», подобно анатомии у Фрейда, становится здесь судьбой, а не исторически сложившейся реакцией на географическое распределение людей, условий и доступных ресурсов.

Вполне предсказуемым является и то, что при необходимости «производственная логика» используется как аргумент и в защиту семьи, и в пользу её фактической ликвидации. В начале 1930-х гг. Антон Макаренко, известный советский педагог и литератор, в одном из своих текстов, посвященных социалистическому воспитанию («соцвосу»), с жаром настаивал на том, что «именно детскому дому принадлежит советское педагогическое будущее»[20]. Мотивация, предложенная Макаренко, при этом принципиально не отличалась от доводов, изложенных выше:

> ...Через пять лет, когда наша промышленность потребует не одну тысячу женщин на производстве, когда в семью войдет матерью нынешняя свободная девушка, воспитанная в презрении к пеленочной и печной квалификации, мы обязательно скажем, что именно воспитание наших детей осталось без необходимых для этого институтов. ...Детский дом есть будущая форма советского воспитания. Он, конечно, не может быть даже подобием детского дома, наполненного искусственно изолированной беспризорщиной... Только детский дом, наполненный здоровым детством, знающим, что где-то на фабрике работают отец и мать, имеющим с ним связь и не лишенным ласки матери и заботы отца, только такой детский дом будет настоящим советским соцвосом, потому что в нем объединятся как воспитательные деятели и государство, и новая

телями? 6. Как вы думаете, можно ли вступать в брак с человеком другой религиозной веры? 7. Можно ли заключать брак с человеком другой национальности? 8. Могли бы вы сделать своего сына партнером вашей фирмы? 9. Понравится ли вам намерение вашего сына пойти по вашим профессиональным стопам? 10. Следует ли советоваться по важным семейным вопросам с близкими родственниками?..» (Антонов А.И. Социологический подход к изучению взаимоотношений в семье // Райгородский Д., ред. *Психология семьи*. Самара, 2002. С. 402–403).

[20] Макаренко А.С. О путях общественного воспитания // Макаренко А.С. *Собрание сочинений в 7 т*. М., 1960. Т. 7. С. 383.

семья, и совершенно иной уже деятель – ребячий производственный, и образовательный, и коммунистический первичный коллектив[21].

Макаренко во многом лишь довел до логического конца суть подхода, озвученного позднее многочисленными сторонниками производственно-производительного взгляда на семью: если производство материальных условий и воспроизводство населения являются теми базовыми функциями, на пересечении которых, собственно, и возникает семья, то насколько целесообразно существование данного института при обобществлении или, допустим, профессионализации функций (вос)производства? Условно говоря, что произойдет с «семьей саамов», если навыкам «оленеводства и других промыслов» станут учить не дома, а в училище? Ограниченный метафорой производства в качестве объединяющей идеологии и принципом синекдохи в качестве исследовательской методологии, функциональный анализ семьи – точнее, семейного (вос)производства – оказался не в состоянии объяснить природу того «неделимого остатка», благодаря которому семья – несмотря на постоянные изменения своей конфигурации – тем не менее сохраняет актуальность.

Устройство семейной системы

Во многом именно одномерность производственного подхода (количество рабочих рук, детей, браков, разводов и т.п.) стала объектом критики со стороны исследователей, заинтересованных не столько в демонстрации воспроизводства общественно значимой «нормы», сколько в анализе условий её – «нормы» – происхождения. Стремление пошатнуть нормативную функцию «производства» реализовалось в виде попыток продемонстрировать, что исторически формирование семейных «ячеек» строилось на *различных* функциональных принципах. В итоге наряду с анализом структурной позиции семьи в сети общественных отношений определяющим для *эволюционного* подхода стало изучение «исторически сменяемого акцентирования одного из основных семейных отношений»[22], т.е. изучение диахронических изменений иерархии отношений *внутри* самой семьи. Процессуальная логика производственного процесса, таким образом, оказалась вытесненной логикой внутреннего *устройства* института, логикой его функционального развития. Три «идеальных исторических типа семьи», предложенные петербургским социологом С.И. Голодом, и были призваны обозначить – и тематически, и структурно – направление этого развития[23].

---

[21] Макаренко А.С. *О путях общественного воспитания*… С. 384.

[22] Голод С. *Стабильность семьи: социологический и демографический аспекты*. Л., 1984. С. 14.

[23] Голод С. Моногамная семья: кризис или эволюция? // *Психология семьи*…

Согласно этой типологии, *патриархальная* («наиболее архаичная») форма семейной «зависимости жены от мужа и детей от родителей» сменяется *детоцентристской* («современной») семьей с характерным повышенным вниманием к разнообразным аспектам частной жизни вообще и эмоциональной составляющей, связанной с родительством в частности. Наконец, итоговым вариантом становится *супружеский* («постсовременный») тип моногамии, в основе которого лежит «симметричность прав и ответственности обоих супругов»[24]. Суть развития семьи, таким образом, заключается в следующем движении форм: «На сужающемся фоне патриархальной и, отчасти, детоцентристской семьи набирает силу супружеский тип...»[25].

Аналитическая (и политическая) привлекательность эволюционного подхода понятна. Семья перестает выступать непосредственным отражением «материального базиса» и приобретает если не собственную логику, то, по крайней мере, собственную траекторию развития[26]. Проблема заключается, на мой взгляд, в том, что такое исследование «имманентных закономерностей»[27] семьи – или «органического порядка» в терминах Даля – базируется на предпосылках, которые, строго говоря, принципиально не отличаются от редукционистского функционализма. Правда, в роли системы в данном случае выступает не воспроизводство общества, а сама семья; в свою очередь, роль органов-«частей» играют отношения *внутри* семьи, специфически сгруппированные в ходе реализации той или иной функции[28]. Иными словами, новизна эволюционного подхода явилась результатом не столько смены интерпретационной парадигмы, сколько смены, так сказать, диоптрий аналитической оптики: «дальнозоркость» производственного макроанализа семьи оказалась вытесненной «близорукостью» микроанализа эволюционного. Говоря о детоцентристском типе семьи, С. Голод, например, отмечал:

> ...Совместное проживание мужа и жены... требует *адаптации* их индивидуальных планов, претензий и поведенческих стереотипов относительно друг друга... [т.е.] должен возникнуть ряд тесно связанных

[24] Голод С. *Моногамная семья: кризис или эволюция?*.. С. 245–258.

[25] Голод С. *Стабильность семьи*... С. 96.

[26] Дальнейшее развитие эволюционного подхода см.: Голод С., Клецин А. *Состояние и перспективы развития семьи: Теоретико-типологический анализ. Эмпирическое обоснование*. СПб., 1994.

[27] Голод С. *Моногамная семья: кризис или эволюция?*.. С. 247.

[28] Несколько иную версию подобного подхода см. в работе Карцевой. В данном случае типологический анализ семьи изначально выводит проблематику эволюционного развития за скобки и концентрируется преимущественно на одномоментном существовании семей с разной организационной структурой. Как отмечает социолог, подобный подход «ставит во главу угла интересы самой семьи, оценивая как естественные и исторически обусловленные все те процессы, которые в ней происходят» (Карцева Л. Модель семьи в условиях трансформации российского общества // *Социологические исследования*. 2003. № 7. С. 94).

между собой приспособительных отношений, каждое из которых в большей или меньшей (но непременно значимой) степени оказывает воздействие на устойчивость семьи. Судя по моим эмпирическим материалам, существуют по меньшей мере семь адаптационных ниш: психологическая, духовная, бытовая, сексуальная, информационная, родственная и культурная. Эти ниши имеют подвижную иерархизированную структуру, сдвиги в ней детерминируются стадией эволюции индивидуальной семьи[29].

Хотя степень «имманентности» указанных «ниш» и наличие, вернее, наделение этих ниш «собственным» несовпадающим содержанием и может стать предметом серьезных дискуссий, основной вопрос связан не с этим. Несмотря на общее стремление к жесткому структурированию[30], как мне кажется, для Голода принципиальна всё-таки сама адаптация, а не её формы. Дело в другом – в рамках структуралистской логики Голода с трудом объясняется *причина* перехода одного типа семьи в другой. Точнее, как и в любом системном анализе, источники принципиальных изменений самой системы здесь также находят(ся) вовне.

«Постсовременная семья» с «антирутинным механизмом», основанным на автономности интересов супругов – «круг значимого общения для каждого из них выходит за рамки супружества»[31], – является в данном случае показательным примером. Базовый принцип организации этой семьи, одновременно и конституирующий неустранимую различность супругов, и являющийся условием стабильности супружества, заключается в широте *индивидуального* опыта каждого супруга. Иными словами, успех *семейной* жизни зависит от уникальности *вне*-семейных отношений каждого из супругов.

О семье как поле дифференцирующих отношений речь пойдет чуть ниже. Пока же мне хотелось лишь акцентировать то, что дихотомия «частное/целое» («адаптационная ниша»/«семья», «индивидуальные интересы»/«супружество» и т.п.), лежащая в основе рассматриваемого подхода, оказывается эффективной только в рамках более общей бинарной схемы «системное/внесистемное». Сформулирую чуть иначе: исходное восприятие семьи «как системы» с неизбежностью требует

29 Голод С. Интервью с профессором Сергеем Исаевичем Голодом // *Журнал социологии и социальной антропологии*. 2002. № 3. С. 13.

30 Свои интерпретации С. Голод строит в основном с помощью одного и того же методологического приема типологизации/таксономии. В зависимости от объекта исследования речь может идти, напр., о *типах* семьи (Голод С. *Стабильность семьи…,*), о *типах* «сексуальных отношений» и *типах/вариантах* «сексуальных связей» (Голод С. *XX век и тенденции сексуальных отношений в России*. СПб., 1997. С. 65–71; 82–83) или, наконец, о легитимных/нелегитимных сексуальных *стандартах* (Голод С. Российские сексуальные стандарты и их трансформация (вторая половина XX столетия) // *Журнал социологии и социальной антропологии*. 2000. № 2. С. 25, 142–143).

31 Голод С. *Моногамная семья: кризис или* эволюция?.. С. 258.

постоянной – в данном случае методологической – цензуры, постоянного очерчивания границ, маркирования объектов, которые, находясь вне системы, собственно, и формируют её пределы.

Внесистемным «внесемейным опытом» супругов данная «цензура», разумеется, не ограничивается; настойчивое стремление Голода «вывести» однополые союзы за рамки предложенной им эволюционной типологии призвано сыграть аналогичную роль[32]. В недавней статье о «нелегитимных сексуальных стандартах» молодежи Голод, например, отмечал:

> Будучи социологом, не стану множить спор по поводу этиологии гомосексуализма, скажу лишь следующее. Гомосексуализм (в обеих своих разновидностях) – природная аномалия. Поэтому гомогенные браки – нонсенс. В обсуждаемом случае сексуальность не столько автономна от прокреации, сколько от неё полностью независима. Даже английский парламент, который может всё, не в состоянии обязать мужчин рожать детей. Иное дело лесбиянки – они, как показывает опыт, по большей части бисексуальны: прерывают на время (или навсегда) гомогенную связь и рожают детей…[33]

Любопытным в данном пассаже является не только содержательная сторона, причудливо увязывающая воедино *социальный* статус («брак») с *«природными»* нормативами, а сексуальность – с деторождением. Примечательным является и риторическая структура этого абзаца: общие рассуждения о (гомо)*сексуальных мотивациях* молодежи неожиданно прерывает тема «гомогенного *брака*», артикулированная с помощью негативной лексики («аномалия», «нонсенс», «независима», «не в состоянии» и т. п.). Поддержание чистоты рядов, точнее – воспользуюсь терминологией Голода – поддержание непротиворечивости картины «целокупного состояния нравов»[34], требует соответствующих мер: явление, подрывающее целостность системы, должно быть выведено за её пределы[35].

Как показывают многочисленные постструктуралистские исследования, подобная процедура отрицания, являясь неотъемлемой частью

---

[32] Сходную роль в формировании системного и внесистемного играет прием цензуры и в попытках Голода объяснить те или иные модели (сексуального) поведения в России влиянием извне. В работе 1997 г. социолог, напр., отмечал: «В последнее время появились новые свидетельства экспансии в нашу культуру исторически чуждых поведенческих стереотипов» (Голод С. *XX век и тенденции сексуальных отношений*… С. 148).

[33] Голод С. Нелегитимные молодежные сексуальные стандарты // *Человек*. 2002. № 3. С. 148.

[34] Там же.

[35] См. также обсуждение работ Голода в статье: Ярская-Смирнова Е. Проблематизация семьи в социологии // *Рубеж*. 1998. № 12. (URL: <http://ecsocman.edu.ru/rubezh/msg/155118>)

системного анализа, однако, имеет собственную логику[36]. Будучи не в состоянии контролировать объект, существование которого оно стремится поставить под сомнение, отрицание нуждается в постоянном повторении, постоянном воспроизводстве. И потому, что объект отрицания имеет тенденцию возвращаться – в новых формах и новых местах, – и потому, что именно при помощи приема отрицания конструируется сама «положительная» система, по отношению к которой отрицаемый объект приобретает маргинальную местоположенность[37].

Разумеется, и общая бинарность эволюционного подхода, и его навязчивое стремление к классификациям и таксономиям, призванным выстроить (или ниспровергнуть) еще одну иерархию, и тесная зависимость его эффективности от эффективности соответствующих механизмов исключения и маргинализации вряд ли являются чем-то принципиально новым. Данная версия социологии семьи во многом повторяет путь, который проделала, например, в свое время советская семиотика[38]. Однако, в отличие от социологов, одним из ответов семиотиков на ограниченность системной логики, напомню, стал тезис об *амбивалентности* (знаковой) системы с характерной для неё «неопределенностью структуры»[39]. В известной статье 1974 г. о динамических моделях культуры Ю. Лотман писал:

> Состояние амбивалентности возможно как отношение текста в системе, в настоящее время не действующей, но сохраняющейся в памяти культуры (узаконенное в определенных условиях нарушения нормы), а также как отношение текста к двум взаимно несвязанным системам, если в свете одной текст выступает как разрешенный, а в свете другой – как запрещенный.
>
> Такое состояние возможно, поскольку в памяти культуры… хранится не одна, а целый набор метасистем, регулирующих поведение. Системы эти могут быть взаимно не связаны и обладать различной степенью актуальности. Это позволяет, меняя место той или иной системы на шкале актуализованности и обязательности, переводить текст из неправильного

[36] Как писал, напр., Жак Лакан: «То, что подпадает под эффект подавления, возвращается, поскольку подавление и возвращение подавленного – это лишь две стороны одной монеты. Подавленное всегда имеет место быть, выражая себя совершенно артикулированным способом в симптомах и целом букете других явлений» (Lacan J. *The Psychoses: 1955–1956.* New York, 1993. P. 12); анализ сходной динамики см. также: Кристева Ю. *Силы ужаса: эссе об отвращении*. СПб., 2003.

[37] Butler J. *Excitable speech: a politics of the performative*. New York, 1997.

[38] См., напр., Ревзин И. О целях структурного изучения художественного текста // *Вопросы литературы*. 1965. № 6, а также полемику Б. Гаспарова по поводу структуралистских аспектов советской семиотики: Неклюдов С.Ю. (сост.) *Московско-Тартусская семиотическая школа: История, воспоминания, размышления*. М., 1998.

[39] Подробнее об этом см.: Oushakine S. Crimes of substitution: Detection in late soviet society // *Public Culture*. 2003. Vol. 15(3).

в правильный, из запрещенного в разрешенный. Однако смысл амбивалентности как динамического механизма культуры именно в том, что память о той системе, в свете которой текст был запрещен, не исчезает, сохраняясь на периферии системных регуляторов[40].

Как мне кажется, сходная изначальная амбивалентность «семейной системы», точнее – прямая зависимость «системного» характера семьи от используемой – воспользуюсь терминологией Лотмана – «шкалы актуализованности и обязательности» и оказалась утраченной в эволюционном подходе. Иными словами, именно установка на однозначность «системного» характера семьи и делает возможным выделение в ней разнообразных «адаптационных ниш», а проведение границы между «частным» («внутренним») и «публичным» («внешним»), в свою очередь, позволяет говорить о стабилизующем влиянии «внесемейной» деятельности супругов на характер их «частной» жизни.

Попытка «реставрировать» исходную амбивалентность семейной структуры, попытка показать, благодаря актуализации каких регулирующих «метасистем» и «шкал» те или иные элементы этой структуры оказались «переведенными» на положение «внутренних» и «имманентных», во многом связана со стремлением уйти от (прямо)линейности эволюционного подхода. Тезис о структурной неопределенности, амбивалентности семьи позволяет увидеть в ней социальное пространство *одновременного* действия многообразных, несовпадающих и зачастую противоречивых процессов и явлений, не укладывающихся в рамки стройных системных построений. И речь в данном случае, разумеется, идет не о релятивизме, но о внимании к *специфическим*, т.е. контекстуально обусловленным, способам и формам *проблематизации* и *тематизации* отношений, благодаря которым они – отношения – приобретают логику «семейных» связей[41]. Речь, таким образом, идет о внимании к тем механизмам, с помощью которых – воспользуюсь терминологией русских формалистов – фабула семейной жизни оказывается переведенной на язык конкретных сюжетных коллизий[42]. И, как справедливо замечал по сходному поводу Виктор Шкловский, «сюжет... не понять без анализа применения»[43]. Говоря иначе, идея амбивалентности семейной структуры позволяет всякий раз заново «актуализировать» содержательное

[40] Лотман Ю. Динамическая модель семиотической системы // Лотман Ю. *Сочинения в 3 т*. Таллинн, 1992. Т. 1. С. 98.

[41] О тематизации в социологическом исследовании см.: Мещеркина Е. Жизненный путь и биография: преемственность социологических категорий (анализ зарубежных концепций) // *Социологические исследования*. 2002. № 7; Мещеркина Е. «...Я была домашним, дворовым ребенком» // *ИНТЕРакция. ИНТЕРвью. ИНТЕРпретация*. 2004. № 2–3.

[42] Об использовании сюжетного анализа в социологическом исследовании см.: Ушакин С. Количественный стиль: потребление в условиях символического дефицита // *Социологический журнал*. 1999. № 3–4.

[43] Шкловский В. *Эйзенштейн*. М., 1973. С. 99.

наполнение понятия «семейный», учитывая и многообразие соответствующих контекстов, и многообразие задействованных аналитических «шкал». Предметом «анализа применения», таким образом, становятся не только «ячейки», составляющие (социальную) «сеть», но и «нити», из которых эта «сеть» плетется.

Важным последствием отказа воспринимать деление социального поля на «семейное» и «внесемейное» в качестве обязательной предпосылки анализа семьи, таким образом, является возможность локализовать сам момент этой дифференциации, увидеть, в силу каких причин и при каких условиях из материала тех или иных социальных отношений возможно выкроить «семейный» продукт, чтобы – продолжу метафору – понять, как одна и та же социальная ткань может стать основой различных «семейных» конфигураций.

Экономика семейной занятости

Проблематичность момента дифференциации «вне/семейного» с особой четкостью продемонстрировала экономическая критика патриархата. Оформившись в России в последние десять-пятнадцать лет в виде своеобразного направления феминистского анализа (эконом-феминизм), эта критика привлекла внимание к важной проблеме властного контекста, в котором формируются и функционируют семьи. Патриархат здесь превратился в метасистему, регулирующую образование и осмысление большинства социальных процессов и институтов. Именно выбор подобной интерпретационной шкалы, на мой взгляд, обусловил как сильные, так и слабые стороны экономической критики семьи. С одной стороны, акцент эконом-феминизма на *историчности* патриархата позволяет прийти к логичному выводу о возможности иного – например, более эгалитарного – способа распределения ресурсов и власти. В то же самое время собственная позиция этой критической практики (в рамках) уже сложившейся/сложенной аналитической и интерпретационной традиции – т.е. её структурная и содержательная *зависимость от патриархата*, – пока не позволила этому течению сформулировать ни собственную теоретическую, ни собственную методологическую основу.

Ярче всего теоретическая беспочвенность эконом-феминизма проявилась в виде явного несоответствия между критикой традиционных форм семьи, ставших итогом «разделения всей человеческой активности на приватную и публичную»[44]. С одной стороны, имеется в виду противопоставление частного и публичного в рамках общества в целом – именно с ним и ассоциируется собственно патриархальная культура. С другой – это же разделение проецируется на семейную

44 Римашевская Н.и др. *Окно в русскую частную жизнь*.... С. 112.

сферу, и основным объектом экономической критики патриархата становится разделения труда, ресурсов и ответственности *внутри* семьи. Анализ разделения труда в сфере частной жизни, таким образом, ведется одновременно с общей критикой тех самых патриархальных механизмов, которые, как предполагается, сделали появление и существование частной сферы возможными. Иными словами, в то время как («патриархальный») принцип исходной дифференциации ставится под сомнение, непосредственный продукт этой дифференциации («частная сфера») превращается в основной объект исследовательских интересов и инвестиций.

В ряде конкретных исследований такая ситуация привела к любопытному методологическому явлению: производственный анализ семьи оказался слитым с эволюционным анализом внутренних механизмов её устойчивости. Став частным проявлением патриархата, семья превратилась в «институт воспроизводства традиционной гендерной идентичности»[45], а брак – в «мощный бастион норм, чувств и привычек, которые закрепляют мужские привилегии и основываются на них»[46]. Однако даже это весьма решительное «обобществление» функций семьи, даже эта настойчивая демонстрация примеров тому, что ткань «семейных» отношений неотделима и – зачастую – неотличима от ткани отношений «публичных», не привели эконом-феминизм к отказу от исходной дихотомии «частное/публичное»[47]. Попытки теоретически осмыслить правомерность и уместность подобного деления оказались в тени политического стремления придать *общественную* значимость фактам и процессам *частной* жизни (женщин).

Понятно, что в ходе таких попыток «частная жизнь» практически не изменила – и вряд ли могла изменить – свое подчиненное структурное положение в иерархии публичное/частное. Иного, непатриархального, понимания «частной» сферы не возникло. «Семейная» и «частная» жизнь здесь, как и в работах сторонников производственного подхода, также немыслимы вне пределов «трудовой функции»[48]. В лучшем случае

---

45 Малышева М. *Современный патриархат: социально-экономическое эссе*. М., 2001. С. 225.

46 Римашевская Н. и др. *Окно в русскую частную жизнь…*. С.18.

47 Различные подходы к анализу публичной сферы см.: Calhoun C., ed. *Habermas and the public sphere.* Cambridge, 1996.

48 См., напр., Здравомыслова О. *Семья и общество: гендерное измерение российской трансформации*. М., 2003. Принципиально иную интерпретацию роли «частного» и профессионального см., напр.: Козлова Н. *Горизонты повседневности советской эпохи: голоса из хора*. М., 1996; Трубина Е. *Рассказанное Я: отпечатки голоса*. Екатеринбург, 2002. Иные трактовки семейного как частного см.: Михеева А. Дороги к семье, которые выбирают женщины (истории матерей внебрачных детей) // Барчунова Т., ред. *Потолок пола*. Новосибирск, 1998; Разумова И. *Потаенное знание современной русской семьи*. М., 2001; Эпштейн М. *Отцовство*. СПб., 2003. Анализ частного как женского см.: Гапова Е., ред. *Женщины на краю Европы*. Мн., 2003; Козлова Н.,

новое содержательное наполнение «частной жизни» оказывается негативной проекцией, отрицанием уже сложившихся практик. Например, в коллективном исследовании *Окно в русскую частную жизнь. Супружеские пары в 1996 году*, опубликованном в 1999 г., картина «русской частной жизни» рисуется такими главами: «Разделение труда в семье и принятие решений», «Восприятие качества брака и мысли о разводе или опыт развода», «Вербальное и физическое насилие в партнерских отношениях»[49]. По степени избирательности в восприятии семейной жизни – домашний труд / принятие решений / мысли о разводе / акты насилия – подобное моделирование лишь повторяет (в негативной форме) идеализацию натурального домохозяйства, рассмотренную выше. Однако здесь есть и принципиальное отличие: место *процессуальной логики* производственного подхода в качестве универсального интерпретирующего принципа в экономической критике патриархата занимает категория *занятости*.

Этот переход от анализа форм участия в процессе (вос)производства к анализу структурного позиционирования участников (вос)производства принципиален[50]. Категория «занятости», позволяя абстрагироваться от конкретного содержания, актуализирует *пространственные* характеристики членов семьи, столь важные для феминизма в целом. Смысл *места* занятости определяется не *содержанием* труда, связанным с этим местом, а социальной *оценкой* этой позиции. Одна и та же деятельность, выполняемая в разных сферах, имеет принципиально разные значения. «Публичная сфера» – с ее механизмами спроса/предложения, конкуренцией между людьми за доступ к ресурсам и рыночной оценкой их способностей и возможностей – воспринимается как нормативный источник признания и самореализации. В свою очередь, «частная сфера», увязанная с «неоплачиваемым трудом, выполняемым ради поддержания дома и жизнедеятельности членов семьи»[51], и, соответственно, не подпадающая под действие механизмов рыночной регуляции и оценки,

Сандомирская И. *«Я так хочу назвать кино»: «Наивное письмо»: опыт лингво-социологического чтения*. М., 1996; Савкина И. *«Пишу себя…»: Автодокументальные женские тексты в русской литературе первой половины XIX века*. Tampere, 2001; Щербинин П., ред. *Женская повседневность в России…*.

49 Рецензию на книгу см.: Ярская-Смирнова Е. Рецензия на книгу «Окно в русскую частную жизнь. Супружеские пары в 1996 г.» (М.: Academia, 1999) // *Социологические исследования*. 2000. № 5.

50 Подробнее см.: Harding S. Rethinking standpoint epistemology: «What is strong objectivity» // Alcolff L., Potter E. (eds.). *Feminist epistemologies*. New York, 1993; Hartsock N. The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism // Harding S. (ed.). *Feminism and methodology: Social science issues.* Bloomington, 1987, а также: Манхейм К. *Избранное: Социология культуры*. М., 1996. С. 94–167.

51 Римашевская Н. и др. *Окно в русскую частную жизнь…* С. 118. Далее сноски на это издание даются в скобках по тексту.

превращается в своеобразное гетто. Например, несмотря на то что большинство российских мужчин и женщин склонны считать зарабатывание денег преимущественно мужским делом (с.111)[52]. Тот факт, что семейный бюджет в большинстве российских семей находится в управлении женщин, в рамках данного подхода объясняется не специфическим распределением *власти*, но сложившейся традицией распределения *ответственности* и, соответственно, безответственности супругов:

> В России традиционно женщины несли ответственность за ведение денежных расходов с учетом нужд членов семьи. Мужья часто не имели ясного представления о семейных нуждах, и эта обязанность воспринималась как своеобразный вид каждодневной рутины. В прошлом молчаливый отказ мужчин распоряжаться деньгами был обусловлен низким заработком. Требовалось постоянное напряжение, чтобы удовлетворить базовые потребности членов семьи исходя из среднего размера доходов мужчин. ...С началом рыночных преобразований ситуация изменилась ...Количество зарабатываемых денег в семьях существенно различается... Тем не менее сегодня почти в половине семей, попавших в выборку, эту работу [по управлению семейным бюджетом] делают женщины; мужчины занимаются ей только в 10% случаев (с. 124).

Цитата показательна в нескольких отношениях. Отсутствие интерпретационной схемы ведет к активизации ряда риторических приемов: стадия «контроля за деньгами» выделяется из общего цикла, при этом «денежные *расходы»* увязываются не с денежными *доходами*, а с «нуждами». Одновременно происходит риторическое снижение статуса «управления бюджетом»: из «контроля за деньгами» оно превращается в «каждодневную рутину», в отличие, надо полагать, от традиционно насыщенного и увлекательного процесса зарабатывания денег. Сниженный статус «рутины», в свою очередь, дополнительно усиливается при помощи количественных характеристик «объекта контроля» («низкий заработок», «средние размеры доходов»). Любопытно, что, несмотря на *семейный* характер бюджета, упоминания о каких бы то ни было размерах заработка женщин – во избежание риторической конкуренции – отсутствуют в принципе. Существенно и другое – невозможность объяснить *сегодняшнее* состояние подменяется ссылкой на то, как «традиционно» обстояли дела в социалистическом «прошлом».

Подобная риторика интересна не только как удачный пример дискурсивных стратегий в условиях отсутствия теоретической гипотезы. Цитата наглядно демонстрирует структурную зависимость логики эконом-феми-

---

52 По данным еще одного исследования 56,5% жен, считающих, что им удалось создать счастливую семью, отметили, что основной вклад в семейный бюджет вносит муж, 26,1 – поровну, 14,6% – жена (Горшков М., Тихонова Н., ред. *Женщина новой России: какая она? Как живет? К чему стремится*? М., 2002. С. 63).

низма от «патриархальных» принципов картографии социального пространства. Только на фоне исходной дихотомии «частное/публичное» можно понять, почему при анализе одного и того же явления («семейный бюджет») одновременно актуализируются две различные интерпретационные шкалы; то есть, условно говоря, почему *формирование* (мужчинами) доходной части бюджета (в рамках «публичного пространства») рассматривается как проявление патриархальных установок, а *исполнение* (женщинами) расходной части этого же самого бюджета (в рамках «частной сферы») – как проявление ответственности перед членами семьи. Место *занятости* приобретает характер (место)*положенности*, становясь в итоге не только фактом социальной биографии и/или структурной географии общества, но и объясняющим принципом, своего рода оценочной категорией. Приведу еще один пример. По мнению московского социолога М. Малышевой, тот факт, что большинство решений в российских семьях принимается женщинами, «свидетельствует не об их власти и авторитете в доме, а о гипертрофированной ответственности, принуждающей сосредотачиваться на домашних проблемах и ограничивать притязания на успех вне приватного пространства»[53].

Как и в предыдущем примере, в данном контексте важен не процесс принятия решения – т.е. не сама власть и даже не обладание ею, – важно *место* реализации властных полномочий. Точнее, важно публичное – «вне пределов приватного» – подтверждение существования этих полномочий. Важен и еще один момент: отказ воспринимать семейные стратегии женщин в терминах власти позволяет обойти неприятные вопросы как о собственной роли женщин в воспроизводстве патриархата, так и о тех властных иерархиях, которые они выстраивают в отношениях с родственниками[54]. Как отмечал Бурдье в своем этнографическом исследовании кабильского дома, «недостаточно сказать, что женщина привязана к дому, если не отметить одновременно, что мужчина из дома исключается, по крайней мере днем»[55]. Локализовав семью вне поля действия властных отношений, эконом-феминизм удобно огра-

[53] Малышева М. *Современный патриархат*… С. 275.

[54] В недавнем исследовании Сара Ашвин и Татьяна Лыткина убедительно показали, что нередко маргинализация мужчин в семьях связана с попытками жен сохранять полноту своей власти (Ashwin S., Lytkina T. Men in crisis in Russia: The role of domestic marginalization // *Gender & Society*. 2004. Vol. 18(2)). Как отмечают исследовательницы, вторжение мужчин на «женскую территорию» приветствуется редко; сходные результаты были обнаружены и при изучении семей в Великобритании, США и Австралии. См.: Lamb M., Pleck J., Levine J. Effects of increased paternal involvement on mothers and fathers // *Reassessing fatherhood* / ed. by Lewis C., O'Brien M. London, 1987; Morris L. *The Workings of the household: A US-UK Comparison*. Cambridge, 1990; Лыткина Т. Распределение власти в семье как фактор стратегий занятости и организации домохозяйства // *Рубеж*. 2001. № 16–17. (URL: <http://socnet.narod.ru/Rubez/16-17/lytkina.htm>)

[55] Бурдье П. *Практический смысл*. СПб., 2001. С. 526.

ничил сферу реализации (патриархальной) власти случаями супружеского насилия, которые, в свою очередь, нередко трактуются как следствие неравного распределения ресурсов между супругами[56].

Безусловно, преобладание экономизма в феминистской критике семейных отношений во многом явилось своеобразной реакцией на отсутствие признания экономической ценности домашнего труда (женщин)[57]. И всё же, мне кажется, не стоит преуменьшать роль этой риторики. В значительной степени именно благодаря ей изначальное стремление феминизма сделать границу между «публичным» и «частным» более подвижной и проницаемой зачастую заканчивается превращением семьи в придаток рынка, в своеобразный механизм распределения и перераспределения ресурсов[58]. Исходное стремление поставить под сомнение сложившиеся практики социальной топологии свелись на нет сознательными попытками «улучшить» границы между «частным» и «публичным». В итоге структурная зависимость от деления социального пространства на «публичное» и «частное», усиленная общей тенденцией поиска приемлемого «баланса семейных и внесемейных ролей»[59], приводит исследователей этого направления к логическому выводу о том, что источником формирования «супругоцентристских» семей (с характерной автономией партнеров) является прежде всего «вынужденная необходимость адаптации супружеских пар к макроэкономическим изменениям в обществе». В свою очередь, сдвиг от «детоцентристской» семьи в «сторону эгалитарного типа семьи» обусловливается не повышением ценности супружеской автономии, а, так сказать, снижением инвестиционной привлекательности ребенка, вступившего в конкуренцию с «ценностями статуса, выбора стиля жизни, профессиональной и личной самореализации»[60]. Закономерный результат подобной концептуализации семейных отношений – попытка рассматривать «семейные взаимодействия» как разновидность *контракта*.

---

56 Римашевская Н. и др. *Окно в русскую частную жизнь…* Гл. 7. Иной подход к проблеме насилия см.: Здравомыслова Е. Сексуальное насилие: реконструкция женского опыта // Здравомыслова Е., Темкина А., ред. *В поисках сексуальности*. СПб., 2002; Ходырева Н. Причины физического насилия: сущность рода или дисбаланс власти? // Ушакин С., сост. *О муже(N)ственности*. М., 2002.

57 См., напр.: Мезенцева Е. Введение. Гендер в экономическом анализе // Мезенцева Е., ред. *Гендер и экономика: мировой опыт и экспертиза российской практики*. М., 2002. С. 15; Bourdieu P. *Masculine domination*. Stanford, 2001. С. 96–98.

58 Иной подход к анализу взаимосвязи экономики и семьи см., напр.: Burawoy M., Krotov P., Lytkina T. Involution and destitution in capitalist Russia // *Ethnography*. 2000. № 1; Creed G. «Family values» and domestic economy // *Annual Review of Anthropology*. 2000.

59 Римашевская и др. *Окно в русскую частную жизнь…* С. 214.

60 Там же. С. 241–242.

Судя по всему, такая адаптация терминологии трудового права к концептуализации процессов в частной/публичной сфере призвана, прежде всего, придать логическую последовательность и аналитическую стройность сложившимся отношениям между полами. Однако, подобно *гендеру*, использование понятия «контракт» для характеристики социальных отношений в советском и постсоветском обществе в отечественной феминистской литературе на практике выполняет, скорее, не аналитическую, а семиотическую, т.е. маркирующую и метафорическую, функцию[61].

Недавняя попытка Анны Темкиной и Анны Роткирх прояснить суть предложенной схемы «гендерных контрактов» ситуацию вряд ли изменила. Как отмечают социологи, «гендерный контракт – это контекстуально обусловленные, иерархически структурированные образцы взаимодействия полов»[62]. Чем подобного рода «контракт» отличается от «стереотипов», «ролей» и тому подобных форм аналитического структурирования воображаемых и/или реализуемых на практике представлений об отношениях между полами, сказать сложно. Как остается необъяснимой и причина определенной аналитической подмены, в ходе которой «взаимодействие *полов*» оказывается в итоге подмененным взаимодействием «женщин» и «государства». Контракт – как компромиссное «соглашение *между* агентами с разными властными позициями» (курсив мой. – *С.У.*)[63] – как правило, оказывается сведенным к описанию мотиваций и практик лишь одной из сторон («работающая мать»). Наконец, попытки воспринимать «гендерные контракты», «предписывающие различные гендерные роли и статусы разным сферам общественной жизни… и разным слоям», в качестве «гендерного *порядка*»[64] фактически дезавуируются признанием самих исследовательниц в наличии постоянного разрыва между официальной идеологией и практи-

[61] Обсуждение теоретической состоятельности отечественных «гендерных исследований» см.: Дашкова Т. Гендерная проблематика: подходы к описанию // *Исторические исследования в России – II. Семь лет спустя* / под ред. Г. Бордюгова. М., 2003; Зверева Г. «Чужое, свое, другое…»: феминистские и гендерные концепты в интеллектуальной культуре постсоветской России // *Адам и Ева. Альманах гендерной истории*. М., 2001. № 2; Ушакин С. Пол как идеологический продукт: о некоторых направлениях в российском феминизме // *Человек*. 1997. № 2. С. 62–75; Ушакин С. «Человек рода он»: знаки отсутствия // Ушакин С., сост. *О муже(N)ственности*… С. 12–20. Критику схемы «гендерного контракта» см.: Гурко Т. Трансформация брачно-семейных отношений // Ядов В., ред. *Россия: трансформирующееся общество*… С. 281. Подробную дискуссию по проблеме соотношения права и феминизма в зарубежной литературе см.: Bartlett K., Kennedy R. *Feminist legal theory. Readings in law and gender*. Boulder, 1991.

[62] Темкина А., Роткирх А. Советские гендерные контракты и их трансформация в современной России // *Социологические исследования*. 2002. № 11. С. 6.

[63] Там же. С. 5.

[64] Там же. С. 6.

ками повседневности[65]. «Порядок», иными словами, изначально оказывается ситуацией институциональной и практической двусмысленности. Но насколько целесообразно в случае отсутствия норм использование метафор нормативности? «Систематична ли система?» – как говорил в аналогичных ситуациях Леви-Стросс[66].

Вряд ли является случайным, что во многих исследованиях понятие «контракт» синонимично «принуждению». Например, московский политолог С. Айвазова использует этот термин следующим образом: «Представления о том, что женщина может и не трудиться в общественном производстве, вовсе исчезло из советского общественного сознания. Именно на этом основании при определении характера гендерных отношений в советский период сегодняшние социологи единодушно квалифицируют его как «контракт работающей матери»»[67]. Вопрос о том, зачем для анализа ситуации *всеобщей* и *обязательной* трудовой занятости/повинности в СССР понадобилось квази-юридическое использование категории, акцентирующей возможность *выбора* для вступающих в договорные отношения людей (и что при таком подходе произошло с «контрактом работающего отца»), остается в данном случае за скобками. Вполне естественно, что подобные логические трудности заставили ряд исследователей говорить не столько о трансформации «гендерного контракта» в процессе постсоветских реформ, сколько о его

65 Критику дихотомии «официальное-как-публичное»/«неофициальное-как-частное» в отношении советской действительности см., напр.: Ельшевская Г. 60-е: конфигурация пространства // *Художественный журнал*. 2002. № 45. (URL: <http://www.guelman.ru/xz/xx45/>); Oushakine S. The Terrifying Mimicry of Samizdat // *Public Culture*. 2001. Vol. 13(2); Yurchak A. Entrepreneurial governmentality in postsocialist Russia: A cultural investigation of business practices // Bonnell V., Gold Th., eds. *The New Entrepreneurs of Europe and Asia: Patterns of Business Development in Russia, Eastern Europe and China*. New York, 2002; Yurchak A. Gagarin and the rave kids: Transforming power, identity and aesthetics in post-Soviet night-life // Barker A., ed. *Consuming Russia: Popular Culture, Sex and Society*. Durham, 1999; Рид С. «Быт – не частное дело»: внедрение современного вкуса в семейную жизнь // Ушакин С., ред. *Семейные узы: модели для сборки*. М., 2004. Т. 1; Ярошенко С. Кризис семьи и сексуальности: бедность без любви в семьях нуждающихся северной деревни // Здравомыслова О., Темкина А., ред. *В поисках сексуальности*; Gerasimova K. Public privacy in the Soviet communal apartment // D. Croweley, S. Reid, eds. *Socialist spaces: sites of everyday life in eastern block*. Oxford, 2002.

66 Леви-Стросс К. *Структурная антропология*. М., 2001. С. 56.

67 Айвазова С.Г. Контракт работающей матери: советский вариант // Малышева М., ред. *Гендерный калейдоскоп*. М., 2002. С. 291. Сходную логику в использовании «контракта» демонстрирует и О. Здравомыслова, понимая под ним определенную совокупность *представлений* о семейных взаимодействиях («традиционный» и «эгалитарный» контракты) (Здравомыслова О. Российская семья в 90-е годы: жизненные стратегии мужчин и женщин // Малышева М., ред., *Гендерный калейдоскоп*. С. 482–483).

одностороннем расторжении со стороны государства[68]. Вопрос в том, имело ли место *заключение* подобного контракта?

В 1988 г., выступая против аналогичных попыток распространить логику рыночных регуляторов на брак и семейные отношения Кэрол Пейтман, американский философ, справедливо указывала, что при всей своей заманчивости применение практики и идеологии контракта в области брака и семьи чревато неожиданными последствиями. Обращаясь к философским предпосылкам, на которых строится теория контракта, Пейтман отмечала, что на всем протяжении своего действия контракт между двумя – и *более*! – сторонами предполагает (юридическое) равенство участвующих индивидов с целью использования для взаимной выгоды принадлежащих каждой стороне ресурсов. Взаимное юридическое равенство сторон, иными словами, призвано гарантировать справедливый обмен ресурсами[69]. В отличие от контракта брак основан на иной логике. Суть брака как юридического института состоит в формировании *различных статусов*, в превращении двух людей в союз «мужа» и «жены», т.е. в союз людей с неравными, несовпадающими позициями, функциями и ролями. Именно *различие*, так сказать, «имеющихся ресурсов» определяет здесь соответствующий юридический статус[70]. Единственная возможность преодолеть этот логический тупик заключается в отказе от «привязки» брачного статуса к полу. Как писала К. Пейтман, «если браку действительно суждено стать подлинно контрактным, то при заключении брачного контракта половое различие не должно играть никакой роли; «муж» и «жена» в итоге должны утратить свою связь с половыми признаками. Разумеется, с точки зрения контракта «мужчины» и «женщины» также обречены на исчезновение»[71].

Основная дилемма такого подхода, по мнению Пейтман, заключается даже не в том, что в результате вынесения «личностных особенностей» за рамки контракта брак становится легализованным вариантом «всеобщей проституции», лицензией, регулирующей доступ к сексуальной собственности, т.е. юридическим соглашением на сексуальное использование друг друга[72]. Суть проблемы в том, что сама идея «индивида без личностных особенностей», способного обменять в процессе соци-

[68] Здравомыслова О. *Семья и общество: гендерное измерение российской трансформации*. М., 2003. С. 25.

[69] Pateman C. *The sexual contract*. Stanford, 1988.

[70] Обсуждение юридического статуса однополых браков, в которых различение традиционных «ресурсов» партнеров играет, судя по всему, меньшую роль, см.: Алексеев Н. *Гей-брак: Семейный статус однополых пар в международном, национальном и местном праве*. М., 2002; Butler J. *Antigone's claim*…; исследования семейных практик см.: Антонов А. *Социологический подход к изучению взаимоотношений в семье*…; Воронцов Д. «Семейная жизнь – не для нас»: мифы и ценности мужских гомосексуальных пар // Ушакин С., ред. *Семейные узы: модели для сборки*… Т. 1.

[71] Pateman C. *The sexual contract*… C. 167.

[72] Ibid. P. 184.

альных отношений определенное *количество* своей собственности на услуги, товары и/или деньги, является квинтэссенцией логики патриархата. Собственность (ресурсы) как принципиальный признак *количественного* различения субъектов возможен лишь в гомосоциальной среде, т.е. в ситуации, когда половая однородность участников социального обмена становится его естественным и единственным условием[73].

Шейла Бенхабиб, еще один философ феминизма, в своих работах по этике убедительно продемонстрировала, при каких условиях принцип *общности* интересов, принцип *аналогичности* позиций, акцентирующий не различия партнеров по контракту, а показатели их формального *сходства* и *равенства*, воспринимается как синоним принципа *взаимности*, основополагающего для любого контракта. Например, как демонстрирует философ, известная этическая максима о том, что условием оценки другого должна быть наша готовность поменяться с ним местами, возникла в ситуации, когда другой воспринимался лишь как отражение, аналог, зеркальная копия («человек человеку – волк»; «человек человеку – друг, товарищ и брат»). Место индивидуальной проекции («я на месте другого») в этой максиме заняла абстракция («другой вообще – такой же, как я»). Знание «другой» позиции свелось к узнаванию, вычленению в ней уже знакомых элементов. Или – чуть иначе – к цензурированию, вытеснению за рамки картины «неизвестных» элементов. В итоге, соответственно, исчезла и возможность морального выбора: *сходство* позиций лишило *обмен* позициями какого бы то ни было смысла[74].

Экономическая критика семейных отношений в России с настойчивыми попытками подсчитать ресурсы, доступные супругам в процессе повседневного взаимодействия, как мне кажется, во многом повторяет ситуацию, описанную Пейтман и Бенхабиб. «Ресурсный» вариант количественной логики с неизбежностью вынужден пренебрегать учетом тех специфических черт и интересов, благодаря которым, собственно, и формируется семья как поле принципиально разных, несовпадающих позиций. И вольное или невольное стремление «переступить... через конкретно-исторический субъект», как отмечал в свое время Карл Манхейм, в данном случае есть лишь отражение выбранной методологии, которая – «стремясь сделать мир исчисляемым – изначально хотела узнать о нем лишь то, что в нем поддавалось исчислению»[75]. Иными словами, идея *с-равнения* «индивидов» возможна за счет вытеснения на аналитическую периферию принципа взаимообусловленности их раз-

---

73 См. подробнее: Леви-Стросс К. *Структурная антропология*... С. 60–71; Рубин Г. Обмен женщинами: заметки по политэкономии тела // Гапова Е., Усманова А., сост. *Антология гендерных исследований*. Мн., 2000. С. 99–113.

74 См.: Benhabib S. *Situating the self: Gender, community and postmodernism in contemporary ethics*. Cambridge, 1992. С. 148–177. Обсуждение работ Ш. Бенхабиб см.: Ушакин С. Политическая теория феминизма // *Вопросы философии*. 2000. № 5.

75 Манхейм К. *Избранное: Социология культуры*. С. 341.

но*родности*[76]. Установка на многообразие различительных признаков, на неравенство и несовпадение интересов, мотиваций, позиций и т. д., задействованных в семье, оказывалась, строго говоря, излишней при учете количества доступных ресурсов.

Именно эта генеалогия понятий и категорий, на мой взгляд, зачастую и оказывается вне поля зрения экономического анализа семьи в России. В итоге критика патриархата ведется в рамках патриархата – с помощью его категорий и логики, а определенное без*различие* в отношении принципов, конституирующих семейную структуру и родственные отношения в целом, превращает семью в разновидность «неэффективного производства» – со всем спектром типичных характеристик в виде «затратной дотационной экономики» и «низкой платежеспособности» её участников[77]. Справедливо и своевременно акцентировав внимание на роли ресурсов в оформлении семейных отношений, эконом-феминизм так и не смог сделать важный шаг в сторону изучения тех аналитических и политических процессов, при которых возможно противопоставление «семьи» и «общества», «частного» и «публичного».

Подведу итоги. Три подхода к исследованию семьи, рассмотренные выше, во многом являются отражением общих изменений отечественной обществоведческой мысли: *функциональный* анализ семьи как механизма (вос)производства общества сменился *структуралистским* анализом отношений внутри семьи. В свою очередь, *экономическая критика патриархата* может стать началом определенной научной саморефлексии, способной со временем прояснить характер отношений между используемой методологией и категориальным аппаратом, с одной стороны, и исследуемым объектом или явлением – с другой.

Типичной, на мой взгляд, является и трансформация базовой дихотомии – «частное/целое», – на основе которой строились интерпретации семьи в рассмотренных выше подходах: от ячейки в общей *социальной системе* – к семье как *самостоятельной системе* в ряду других систем, а от неё – к семье как способу потенциальной оптимизации издержек «частной» и «публичной» сфер. Или, чуть иначе: от *органа* – к механизмам его внутреннего *устройства*, а от устройства – к условиям, благодаря которым такое *образование* стало возможным. В каждом из этих случаев целостность аналитической картины являлась следствием определенного дискурсивного «прореживания» тем[78], следствием использования определенных приемов – будь то метафора производства, таксономия вне/семейных практик или критика патриархата.

---

[76] Подробнее об этом см., напр.: Клименкова Т.А. Насилие как основа культуры патриархатного типа. Гендерный подход к проблеме // Малышева М., ред. *Гендерный калейдоскоп*…

[77] Критику подхода см., напр.: Kertzer D. Anthropology and family history // *Journal of Family History*. Fall 1984. P. 210–211.

[78] Фуко М. *Воля к истине*. М., 1995. С. 69.

Возможность выстроить на основе этих базовых приемов стройные и лаконичные типологии и установить причинно-следственные связи во многом и объясняют эффективность и популярность этих подходов. Убедительность принципов классификации, как напоминает фраза Шкловского в названии этого раздела, и позволяет забывать о том, что жизнь «цветов» и суть научного анализа («ботаники») – это не одно и то же[79]. Именно линейная стройность гносеологических «решеток», точнее, плотность их рядов превращает эти решетки из способа структурирования картины реальности в препятствие, ограничивающее доступ к социальному пространству.

Топография родства: место-имени-я

В заключительной части статьи мне хотелось бы обратить внимание на два аспекта в исследованиях семьи, которые, на мой взгляд, позволяют избежать жесткой заданности стремления к аналитической и описательной целостности. Речь идет о положениях, которые давно и прочно заняли ведущее место в антропологическом анализе родства и родственных отношений. *Во-первых*, это попытки видеть в семье не отдельно взятый орган, ячейку, функцию, иерархию или даже сферу, логика существования которых в целом изоморфна логике жизненного цикла индивида, но *социальное пространство*, дающее возможность занимать несовпадающие позиции, выстраивать стратегии отношений, моделировать конфигурации связей[80]. *Во-вторых*, это стремление акцентировать символическую и структурирующую роль обмена, который, собственно, и определяет процессуальную и содержательную функции семейных позиций. Кратно поясню суть каждого положения.

Акцент на семье как пространстве социального действия – т.е. поле, границы которого формируются в процессе отношений между находящимися на этом поле «игроками»[81], – дает возможность одновременно привлечь внимание к ряду важных характеристик. Обращая внимание на те «географические» места и точки, в которых *оформляется* семейный

---

[79] Шкловский В. *Гамбургский счет*. СПб., 2000. С. 105.

[80] См. подробнее: Бурдье П. *Практический смысл*… С. 281–394; Козлова Н. *Социально-историческая антропология*. М., 1999. С. 24–44; Федотова В., ред. *Теория и жизненный мир человека*. М., 1995, раздел 4; Certeau M. de. *The practice of everyday life*. Berkeley, 1984, гл. III; Certeau M. de, Giard L., Mayol P. *The practice of everyday life. Volume 2: Living and Cooking*. Minneapolis, 1998; Bourdieu P. *Distinction: A social critique of the judgment of taste*. Cambridge, 1984, Part II; Grosz E. *Space, time and perversion*. New York, 1995. С. 83–140.

[81] Подробнее о «поле» как категории социологического исследования см.: Бурдье П. *Социология политики*. М., 1993; Бурдье П. Поле политики, поле социальных наук, поле журналистики // Бурдье П. *О телевидении и журналистике*. М., 2003; Ильин В. Феномен поля: от метафоры к научной категории // *Рубеж*. 2003. № 18. (URL: <http://ecsocman.edu.ru/rubezh/msg/140952>)

опыт – и как определенная практика, и как определенное дискурсивное явление, – «пространственный» подход позволяет проследить траекторию движения от одного родственного «пункта» к другому, позволяет увидеть, как устанавливаются связи и отношения между этими «пунктами»[82]. Существенно при таком подходе и то, что «размеры» и «статус» этих пунктов в процессе био(топо)графии, строго говоря, не являются определяющими. Опыт и направление движения в пространстве определяются не величиной «точек», а их наличием, т.е. возможностью локализации.

Важен и еще один момент. Акцентируя многообразие «местных» вариантов семейной жизни, топографическая локализация «пространства отношений»[83] помогает четче понять, что система (нормативных) координат, облегчая ориентировку на *местности,* тем не менее, не в состоянии заменить ни местность, ни процесс ориентации. Метафора пространства, иными словами, дает возможность продемонстрировать, что особенности семейного опыта определяются не столько масштабами доступной карты и аналитической оптикой, сколько, так сказать, спецификой доступного рельефа, того *окружающего* пространства, в котором этот опыт имел место. Как и в любом другом пространстве, условность границ, конституирующих семью, при таком подходе становится особенно очевидной: количество и длина линий родства отражают лишь качество техники, используемой для измерений. Пространство, иными словами, оказывается не только контекстом, но и неотъемлемой частью семейных отношений[84], позволяя в итоге заменить господствующие метафоры *«воспроизводства»* и *«эволюции»* семьи метафорой *«распространения»* семейных практик.

Акцентирование «политики и эпистемологии местоположенности»[85] при исследовании семьи имеет и еще одно существенное структурное последствие для понимания роли субъекта в процессе местонахождения. Исходная установка на недостижимость целостности, признание изначальной неполноты опыта и его артикуляции, как справедливо заметил Пьер Бурдье, определяются «частичной неопределенностью и расплывчатостью» окружающего мира[86]. Тезис о принципиальной непознаваемости социального мира или о его всеобщей сконструирован-

---

[82] Филиппов Ф. Социология пространства: общий замысел и разработка проблемы // *Логос*. 2000. № 2. (URL: <http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000_2/09.html>:

[83] Bourdieu P. The social space and the genesis of new groups // *Theory and Society*. 1985. Vol. 14. C. 725.

[84] Jimenez A. On space as a capacity // *Journal of Royal Anthropological Institute*. 2003. Vol. 9. P. 150.

[85] Haraway D. *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. Stanford, 1991. P. 195.

[86] Бурдье П. *Социология политики*… С. 64.

ности интеллектуальным результатом такой «подвешенности» смысла[87], разумеется, не является[88]. Не претендуя на системную стройность, «пространственный» подход позволяет, тем не менее, проследить моменты совпадения места и человека, локализовать *место-имени-я*. «Чувство позиции» – место-*нахождение* и место-*имение,* – возникающее в процессе такого совмещения индивидуального и пространственного, служит одновременно и начальной точкой анализа пространства семьи, и его центром[89]. А сама семья, как справедливо отмечает американский литературовед Шошана Фелман, превращается в механизм «социосимволического структурного позиционирования [субъекта] в запутанном созвездии альянсов»[90].

Именно способность терминологии родства произвести в процессе описания жизненного опыта эффект *символической локализации* человека, на мой взгляд, и составляет одну из важнейших социально-символических функций семьи[91]. Возникая в процессе идентификации с той или иной структурной позицией, субъект становится началом цепи необходимых и существенных социальных различений[92]. Задавая систему отсчета («шкалу»), термины родства координируют характер отношений между доступными позициями («системами»), позволяя членам семьи осознать/выразить и собственную местоположенность, и местоположенность других[93]. Кроме того, родство с генеалогической и/или биографической традициями репрезентации дает субъекту возможность занять устойчивую – *авторскую* – позицию по отношению к собственному опыту[94]. Логика формирования рода или семьи становится фабулой, благодаря которой лейтмотив собственной деятельности приобретает временную и сюжетную последовательность[95]. Приведу пример

87 Бурдье П. *Социология политики*… С. 64.

88 Интересную дискуссию между «конструктивистами» и «объективистами» в исследовании семьи см.: *Journal of Marriage and Family*. 2002. Vol. 64.

89 Ман П. де. *Слепота и прозрение: статьи о риторике современной критики*. СПб., 2002. С. 112–113.

90 Felman S. *Jacques Lacan and the adventure of insight: psychoanalysis in contemporary culture*. Cambridge, 1987. P. 104.

91 О роли локализации подробнее см.: Simpson D. *Situatedness, or Why we keep saying where we're coming from*. Durham, 2003.

92 Об эгоцентричности восприятия родовой структуры см., напр.: Разумова И. Родословие: семейные истории России // Ушакин С., ред. *Семейные узы: модели для сборки*… Т. 1; Johnson C. Perspectives on American kinship in the later 1990s // *Journal of Marriage and the Family*. 2000. Vol. 62. P. 633.

93 О социально-дифференцирующей функции родства см., напр., полемику: Гиренко Н.М. «Латеральность и линейность как дифференцирующие признаки социального организма родства»; Гиренко Н.М. «Госпожа Артемова познала всё…». Обе статьи опубликованы в: *Алгебра родства*. Вып. 3. СПб., 1999.

94 Бурдье П. Биографическая иллюзия // *ИНТЕРакция. ИНТЕРвью. ИНТЕРпретация*. 2002. № 1; Мещеркина Е. *Жизненный путь и биография*….

95 См., напр.: Jimenez A. On space as a capacity; Рикёр П. Время и рассказ: конфигурация в вымышленном рассказе. СПб., 2000. Т. 2. С. 95–106; Савкина И.

того, как в процессе формирования сети отношений, одновременно и соединяющей разнообразные «точки местности», и прерывающей нити этих отношений[96], происходит символическая локализация субъекта. В рассказе *Гимн семье* Людмила Петрушевская пишет:

> Краткий ход событий.
> 1. Одна девушка, секретарша и студентка-вечерница, очень симпатичная, высокая, большеглазая, худенькая, была из хорошей семьи, однако у её матери была некоторая история.
> 2. Ее мать была, в свою очередь, незаконнорожденной дочерью и плодом целой семьи, а именно:
> 3. Жили три сестры, одна была замужем, вторая еще только пятнадцати лет, и муж старшей сестры натворил дел, то есть пятнадцатилетняя забеременела, и этот муж повесился, а пятнадцатилетняя сестра родила, и родила она как раз дочь висельника, которая была ей ненавистна.
> 4. Но эта дочь выросла и благополучно вышла замуж и родила в срок и как принято, и родила опять дочь:
> 5. Как раз эту секретаршу и студентку Аллу. Алла выросла и в пятнадцать лет начала гулять с мужчинами, и мать ей этого не прощала, и ругалась и плакала, а затем помаленьку начала сходить с ума. Кроме того, она заболела болезнью с очень дурным прогнозом:
> 6. Полная неподвижность. Алла была с ней в очень плохих отношениях, потому что:
> 7. Эта Алла была воспитана своей пятнадцатилетней бабушкой (см. п. 3), которая ненавидела свою дочь, будучи старше её на пятнадцать лет, и в тридцать пять стала уже бабушкой и взяла к себе в провинцию маленькую внучку, а сама до этого жила со стариком, который приходился ей дядей (братом матери)....[97]

Этот отрывок в гипертрофированной форме отражает суть семейного пространства как поля дифференцирующих отношений[98]. Каждый «ход событий» вводит новую *точку* отсчета, описывая новую субъектную позицию (например, «сестра») и связанную с ней субъектную функцию («родила»). В отличие от заданной «роли», субъектная *позиция* не имеет собственного сюжетного наполнения, ее социальное значение определяется через отношение с другими позициями и позициями других («сестра родила дочь висельника»; «бабушка ненавидела дочь, а сама жила со стариком» и т.д.). Как отмечает Элизабет Гросз, «именно наше расположение (positioning) в пространстве – и как точка перспективного доступа к месту, и как объект для пространственного восприятия

Род/дом: семейные хроники Людмилы Улицкой и Василия Аксенова // Ушакин, ред. Семейные узы... Т. 1.

96 Foucault M. Of other spaces // *Diacritics*. 1986. Vol. 16(1). P. 22.

97 Петрушевская Л. Гимн семье // Петрушевская Л. *Мост Ватерлоо*. М., 2001. С. 139.

98 Философский анализ проблемы дифференциации в семье см. Goux J.-J. *Oedipus, philosopher*. Stanford, 1993.

другими – дает субъекту связную идентичность и возможность манипулировать вещами в пространстве, включая части собственного тела»[99]. В этом отношении показательна позиция «главного действующего лица»: дав ход событиям (*«одна* девушка, секретарша и студентка-вечерница»), «Алла» тем самым ретроспективно сформировала *вокруг себя* группу, оказавшись в итоге в центре заданной ею сети отношений и координат (мать-сестры-муж–отец-дочь-бабушка-внучка-дядя–дед). Субъективное «Я» – из стабильной и «привилегированной категории» – оказывается лишь временным эффектом меняющихся отношений[100], узлом, «связавшим» вместе и эти отношения, и людей, вступающих в них.

Цитата проясняет и еще один механизм. Являясь условием *связности* биографии, семейные уз(л)ы в то же время обнажают и принцип *со*поставления[101], принцип одновременного пространственного *сближения* и дискурсивного *установления* родственных отношений, благодаря которому связность смысла и опыта становится возможной. «Структура спутанности»[102] этого многообразия различаемых, но не всегда разделимых родственных позиций, амбивалентность и переплетение этих позиций и отношений, позволяя «разойтись различным нитям и различным линиям смысла»[103], в то же самое время готово связать другие линии и нити в ткань индивидуальной жизни. Семейное пространство, иными словами, оказывается примером тому, что Мишель Фуко называл *гетеротопией*, т.е. пространственной организацией, сводящей в одном месте несколько точек, несколько позиций, несовместимых между собой[104].

Приведу еще один пример. 12 марта 2003 г. в вечернем выпуске новостей канал *ТВС* сообщил: «В Москве начались торжественные мероприятия по случаю юбилея Сергея Михалкова. 90 лет автору трех вариантов гимна и прославленному детскому писателю исполняется завтра». На несколько дней юбилей стал основной темой телевизионных репортажей и многочисленных газетных публикаций. Однако и освещение торжественного вечера в Кремлевском дворце съездов (которому предшествовал визит президента страны в только что отремонтированную квартиру поэта), и поток статей, посвященных феномену Михалкова, продемонстрировали своеобразный кризис «юбилейного жанра». Сложности с оценкой творчества «прославленного детского писателя», как правило, вели к смещению аналитического фокуса. В центре внимания оказывалось не столько собственно художественное наследие, сколько

[99] Grosz E. *Space, time and perversion*… С. 92.

[100] Ман П. де. *Аллегории чтения: фигуральный язык Руссо, Ницше, Рильке и Пруста*. Екб., 1999. С. 222.

[101] Деррида Ж. Различание // Деррида Ж. *Письмо и различие*. СПб., 2000. С. 394.

[102] Там же. С. 378.

[103] Там же.

[104] Foucault M. *Of other spaces*… P. 25.

генеалогические связи и перечисление заслуг многочисленных дальних и близких родственников поэта. Интервью с поэтом, опубликованное в *Московском комсомольце*, например, начиналось с характерного пассажа:

> В древнем дворянском роду Михалковых сыновей часто называли именами Сергей и Владимир. На иконе «Спас Нерукотворный», попавшей в музей, есть надпись: «*Сим образом благословил сына своего Сергей Владимирович Михалков 29 августа 1881 года. Этот образ принадлежал стольнику и постельничему Константину Михалкову – четвероюродному брату царя Михаила Федоровича Романова*». Есть в музее и другая семейная икона, написанная в середине XVII века предком Сергея Владимировича Михалкова. Автору гимнов СССР и России, надписи на Могиле неизвестного солдата – *Имя твое неизвестно, подвиг твой бессмертен*, – автору строк, запомнившихся с детства всем, кто говорит по-русски, – исполнилось 90 (МК. 12 марта 2003 г.).

Парламентская газета, несмотря на принципиально иной состав своих читателей, использовала сходный прием при освещении «мероприятия»: творчество автора надписи о *неизвестном солдате* вновь оказалось в тени перечня имен известных родственников:

> За Михалковым прочно закрепился титул – «высокий советский вельможа». Что ж, он действительно был обласкан советской властью. Что касается вельможности, то о древности рода Михалковых свидетельствуют многочисленные архивные документы. «Предков мы себе не выбираем, – замечает юбиляр. – Но вот историки нашли грамоту князя Дмитрия Пожарского, пожаловавшего в 1613 году во время войны с Польшей вотчину чебоксарскому воеводе Федору Ивановичу Михалкову *за московское осадное сидение и за то, что не покривил*». ...Через год после выхода первой книжки Сергей Владимирович женится на Наталье Кончаловской – дочке знаменитого художника из общества *Бубновый валет* Петра Кончаловского и внучке великого живописца Василия Сурикова. Этому союзу суждено было продлиться аж 53 года... От этого брака у Михалкова два сына, оба знаменитые режиссеры – Андрон Кончаловский и Никита Михалков... Их нередко попрекают тем, что взлетать из-под крыла именитого писателя Сергея Михалкова было куда легче, чем из какой-нибудь отдаленной деревеньки. Однако сколько отпрысков великих родителей стали лишь тенью своих отцов! А вот на потомках Сергея Владимировича природа не отдохнула (Парламентская газета. 13 марта 2003 г.).

Интересно, что эта генеалогическая лихорадка информационных изданий сопровождалась настойчивыми попытками самого Михалкова объяснить свою биографию несколько иначе. Для Михалкова – в отличие от прессы – *происхождение* являлось скорее метафорой, чем результирующим вектором конкретных родственных связей и отно-

шений. Логике родовой линии противопоставлялась логика политического строя, родство по крови вытеснялось родством по убеждениям. «Я человек ушедшей эпохи, и спрашивать с меня надо по законам того времени, – отмечал поэт. – Это не оправдание, а констатация. Я воспитан советским строем, кровь и плоть его, но не могу сказать, будто старался по-особенному выслужиться перед режимом» (Итоги. 11 марта 2003 г.).

Праздничные ритуалы, казалось, наконец-то обнажили истинную, символическую – во всех смыслах этого слова – роль «патриарха»[105]. Важна не сама фигура, не личностные особенности конкретного *родо*начальника, и даже не результаты его деятельности, а его (формальная) способность выступить (временно) фиксируемой точкой на оси координат, точкой, через которую может быть проведено сколь угодно много генеалогических «прямых». Как следовало из телерепортажей и газет, основная функция «патриарха» заключалась не столько в традиционной способности задать *направление* развития «своего» клана или определить *логику* его формирования, сколько в умении стать удачной канвой – *основой* – для постоянно плетущейся сети родства. Сложность и цветистость родственных «узлов» становились очевидными именно на фоне разреженной структуры и однотонной простоты исходной «ткани» юбиляра. Сформулирую чуть иначе: основной функцией ритуального чествования «патриарха» в данном случае была не символическая легитимация его социального вклада и/или соответствующих политико-эстетических претензий. Юбилей явился ярким примером *«представления,* при помощи которого представитель образует группу, которая произвела его самого»[106]. Выступая в роли структурирующего механизма, «представитель», таким образом, ретроспективно придал разрозненным поступкам отдельных людей («группе») видимость (генеа)логического порядка.

Мероприятия в связи с юбилеем Сергея Михалкова, разумеется, интересны не только публичной демонстрацией технологии превращения конкретной семейной истории в династическую сагу, т.е. публичным слиянием истории семьи и истории страны. Важным, на мой взгляд, является и та настойчивая подмена, в ходе которой риторика родства – наряду с осуществлением традиционной функции картографии социальной местоположенности (боярин–дворянин–советский вельможа) – используется для индивидуальной оценки. В условиях, когда локализация позиции индивида – т.е. фиксация его социальной местоположенности – в силу политических, идеологических или, допустим, эстетических причин затруднена или невозможна, смысл траектории индивидуальной жизни часто попадает в зависимость от конфигурации

---

105 Вортман Р. Российская императорская фамилия как символ // *Семья в ракурсе научного знания*…

106 Бурдье П. *Социология политики*… С. 88.

связей между предками[107]. Совмещение *генеалогических идеологий* – т.е. попыток обосновать сегодняшнюю позицию при помощи ретроспективного конструирования прошлого – с риторикой *наследия*, призванной придать сложившимся (материальным) условиям существования эффект закономерности и неизбежности, позволяет сформировать определенное символико-нормативное пространство, в котором сила *внутри*-семейных связей оказывается исходной точкой при *внешней* оценке её членов. Семейные узы, иными словами, становятся предпосылкой для *уз*навания, для автоматического связывания людей, объектов и явлений, с одной стороны, и социальных смыслов и значений – с другой. Или, чуть иначе – неспособность внешнего контекста задать критерии оценки и сформировать практики социальной классификации зачастую ведет к наделению сети родственных отношений организационно-дифференцирующей логикой.

Если восприятие семьи как многомерного и подвижного жизненного пространства, в котором локализуются позиции и опыт субъекта[108], во многом позволяет уйти от линейной логики институционально-эволюционного анализа семейной жизни, то внимание к формам и конфигурациям *взаимного обмена* обязанностями и услугами, собственно и составляющего суть реальных или воображаемых родственных взаимоотношений, дает возможность увидеть социальные общности, которые формируются в ходе обмена[109]. Как отмечал в своей работе Бурдье, «если всё, что касается семьи, не было бы окружено замалчиванием, то не нужно было бы напоминать, что сами отношения между предками и потомками существуют и длятся лишь благодаря непрерывной работе по их поддержанию и что существует *экономика материальных и символических обменов между поколениями*»[110].

Практика разнообразных материальных и символических обменов, однако, не должна скрывать из виду биотопографический контекст: именно факт родовой местоположенности индивида, внешняя манифестация его «встроенности» в ту или иную систему родства выступает как необходимое и достаточное условие мотивации его поведения («бабушка взяла к себе внучку»). Выступая в форме разнообразных соци-

[107] Goode W. Family changes over the long term: a sociological commentary // *Journal of Family History*. 2003. Vol. 28(1). P. 19.

[108] Подробнее см.: Винникотт Д. *Игра и реальность*. М., 2002. С. 155–198. Философский анализ см.: Платон. Тимей // Платон. *Собр. соч.:* В 4 т. М., 1994. Т. 3. Обсуждение платоновского понятия *chora* см. у Кристевой и Гросз (Kristeva J. *Revolution in poetic language*. New York, 1984; Grosz E. *Space, time and perversion*… P. 111–124).

[109] В своей работе об аборигенах Самоа Мид отмечала: «Родственниками считаются те, к кому мы обращаемся со всем множеством своих проблем и перед кем у нас множество обязанностей» (Mead M. *Coming of age in Samoa: A psychological study of primitive youth for Western civilization*. New York, 1928. P. 45).

[110] Бурдье П. *Практический смысл*… P. 323.

альных связей – обменов, – родственные отношения, таким образом, всякий раз обнажают «естественную» основу, «органический» порядок[111]. Именно этой способностью легитимизировать перевод принципов «естественных» – *безусловных* – отношений на язык социальных практик, символов и условностей во многом и определяется специфика семьи. Верно и обратное. В условиях отсутствия или недоступности четко выраженных форм самоописания экономика символических и материальных обменов между родственниками может выступать в качестве универсального механизма символического *упорядочивания* ткани социальных отношений в целом[112]. Цитата из расследования Эдуарда Лимонова является хорошим примером тому, как попытки семейной локализации, определения конкретных параметров семейной встроенности – т.е. определения соответствующего характера обмена обязанностями и услугами – используются для придания смысла социальным ситуациям, логика которых неочевидна. Один из интервьюеров Лимонова – бывший гендиректор телекомпании – так описывает процесс покупки алюминиевого завода в Саяногорске:

> Приехали московские парни, купили завод. Ситуация не так страшна для большинства людей… У Дерипаски имидж очень умного человека. Ходят слухи, что он не то племянник Сосковца, не то его незаконнорожденный сын. Он плохо не выглядит. Он как нечто неосязаемое. …Не говорливый человек. Говорит невнятно. Взгляд как рыбьи глаза. Точно родовая травма была. Ни с кем не общается в городе. Редко бывает. Центр *Сибирского алюминия* теперь в Самаре. Чем дальше, тем меньше появляется в Саяногорске. …Одет? Модные пиджаки, кофты, часто без галстука. Не женат. Якобы встречается с дочерью Березовского Лизой, сейчас раскручивают его с дочерью Юмашева, будто бы. Когда только приехали, он и команда на выходные летали в Москву… Смотрели на город через окна своих «мерсов»…[113]

В этом отрывке интересны, по меньшей мере, три момента. Прежде всего, смысл происходящего обмена «завода» на деньги является результатом персонификации *участников* обмена: безличные «московские парни» превращаются в конкретного «Дерипаску». Аналогичным образом невозможность четко зафиксировать структурное и смысловое положение «товара» («центр *Сибирского алюминия* теперь в Самаре») проецируется на объект персонификации. Неуловимость *лично-*

---

111 Любопытный пример анализа использования ритуала обмена для формирования «семьи» верующих см.: Penn M. Performing family: Ritual kissing and the construction of early Christian kinship // *Journal of Early Christian Studies*. 2002. Vol. 10(2).

112 См.: Бычков Д. Пространство (без) семьи // Ушакин (ред.) *Семейные узы: модели для сборки*… Т. 2.

113 Лимонов Э. *Охота на Быкова: расследование Эдуарда Лимонова*. СПб., 2001. С. 289–290.

стных характеристик «Дерипаски» («неосязаемый», «неговорливый», «невнятно») отражает неопределенность его *семейного положения*. Структурная «подвешенность» завода и структурная «подвешенность» человека в результате оказываются слитыми в метафоре «родовой травмы» и незавершенной серии идентификационных позиций: «Дерипаска» «будто бы» становится «племянником Сосковца», его «незаконнорожденным сыном», другом «дочери Березовского» и, наконец, другом «дочери Юмашева». Важны в данном случае, конечно, не сами позиции – хотя существенно, что семейная идентификация оказалась единственно доступной формой символизации коммерческих отношений, – важны конкретные формы обмена обязанностями и услугами, которые эти позиции призваны обозначить не называя.

Принципиален и еще один момент. Возможная *встроенность* «Дерипаски» в известные конфигурации семейных интересов обозначается как его *удаленность* от структур символического обмена, уже сложившихся в Саяногорске («ни с кем не общается в городе»). Социальная дистанцированность («смотрел на город через окно»), в свою очередь, реализуется как дистанцированность географическая («на выходные в Москву», «меньше появляется в городе»). Наконец, это *пространственное* социальное противостояние принимает форму *структурного* противопоставления: детализацию семейных отношений («племянник», «сын», «друг семьи») призвано уравновесить монолитное недифференцированное единство («город», «большинство людей»). Благодаря пространственному восприятию социального мира возможно совмещение логики родства и логики социальных трансформаций: ареной «семейного» – *частного* – бизнеса становится всё доступное *публичное* пространство, в котором в качестве навигационной карты служат конфигурации родственных связей и интересов.

Структурирующий успех логики родства, способность задать направление отношениям, выходящим за пределы собственно родственных, во многом определяются способностью семьи локализовать в социальном пространстве опыт индивидуальной жизни. Различение родственных позиций дает возможность определить собственную местоположенность в поле социальных отношений обмена. В свою очередь, топография родства – *место-имени-я* – может стать одновременно и началом отсчета очередной системы (семейных связей), и содержательным центром повествования о ней. Вряд ли такой процесс организации жизни способен сколько-нибудь упростить «структуру спутанности» ткани социальных отношений. Его задача другая – показать, из какого материала плетутся сети родства и из каких узлов формируются ячейки общества.

2003 г.

ВМЕСТО УТРАТЫ: материализация памяти и герменевтика боли в провинциальной России

Прискорбно, но память – это единственный доступный нам способ отношений с умершими.
Сюзан Зонтаг

Осенью 2001 г. во время полевого исследования в Барнауле, я взял интервью у Светланы Павлюковой, бессменной руководительницы и основательницы Алтайского комитета солдатских матерей. Во время беседы мать Героя Советского Союза, погибшего в Афганистане в 1988 г. «при исполнении воинского долга», суммировала основное направление своей деятельности в алтайском Комитете солдатских матерей так:

> …я всегда говорю и всем, и везде, что пока есть память о наших сыновьях, они, можно считать, что живы. Как только память будет забыта, всё, – значит, они погибли на самом деле. А на сегодня есть кто-то, кто помнит и продолжает их дело. И моя жизнь была посвящен этому. …И вот, [ветераны-афганцы] меня зовут «мама Света» и я горжусь этим. И считаю, ну, что жизнь моя не зря прожита[1].

Несмотря на всю предсказуемость подобной риторики, акцент на памяти и семейных связях в работе Комитета солдатских матерей (КСМ) довольно нетипичен. Благодаря деятельности ряда региональных отделений – прежде всего в Москве и Петербурге – в массовом сознании Комитеты приобрели устойчивую репутацию оппозиции сложившемуся политическому режиму. Многочисленные публикации в прессе и репортажи на телевидении сделали из матерей опознавательный знак «антиармейской направленности», своеобразную визитную карточку, четко фиксирующую категории их социального и дискурсивного существования[2]. Во многом следуя именно этому стереотипу, депутат Госдумы Виктор Алкснис заявил в октябре 2004 г. радиостанции *Эхо Москвы* о подготовке официальных депутатских запросов в Генпрокуратуру и Министерство юстиции с просьбой проверить деятельность Союза комитетов солдатских матерей. Как пояснял депутат:

---

1 Интервью со Светланой Павлюковой. Барнаул, октябрь 2001 г.

2 Обзор истории КСМ см., например: Данилова Н. Право матери: инстинкт заботы или гражданский долг? // Ушакин С., ред., сост. *Семейные узы: модели для сборки*. М.: НЛО, 2004. Т. 2. С. 188–210. См. также: Аристархова И. Материнская политика. URL: <http://www.mailradek.rema.ru/aris.htm>. Анализ политической деятельности матерей см. также: Hemment J. The riddle of the third sector: civil society, international aid, and NGOs in Russia // *Anthropological Quarterly*. 2004. Vol. 77 (2). P. 215–241.

> Мой запрос и протокольное поручение связаны с тем, что уже на протяжении, по крайней мере, десяти лет в России осуществляет активную деятельность организация, которая финансируется на западные деньги. ... Учитывая, что организация ведет активную антиармейскую кампанию, я могу утверждать, что Комитет солдатских матерей выполняет политический заказ тех, кто даёт им деньги... Никакого отношения к солдатским матерям эти женщины не имеют, это профессиональные политические работники, которые получают зарплату, содержат сотни офисов по всей России, осуществляют активную пропагандистскую, издательскую деятельность[3].

Политика репрезентации, озвученная Алкснисом, состоит из двух основных шагов. Сначала действия матерей, – точнее их идентичность, – подвергаются тотальной политизации («это профессиональные политические работники»), а затем эта – уже «сугубо» политическая – деятельность/идентичность поляризуется в контексте дискуссии о патриотизме. В итоге спектр возможных позиций ограничивается вполне предсказуемой цепью означающих: «*антиармейская*» направленность матерей становится синонимичной направленности «*антироссийской*», а потому «*прозападной*» и/или «*прочеченской*». Показательно, что политика в данном случае понимается, прежде всего, как отношение индивида и государства; вопрос о том, что политическая деятельность может быть следствием синхронизации *индивидуальных* интересов, здесь не возникает в принципе.

В рамках данной статьи мне бы хотелось расширить репертуар дискурсивных средств репрезентации этой группы. Следуя теме памяти, артикулированной С. Павлюковой, я хочу привлечь внимание к тем аспектам деятельности матерей, которые традиционно остаются вне поля зрения исследователей. И хотя речь также пойдет о политизации, интересовать меня будет не столько непосредственная (или даже опосредованная) *мотивация* деятельности матерей, сколько их *практики* формирования поля коллективных отношений, благодаря которым политическая деятельность, собственно, и становится возможной. В фокусе моего внимания, иными словами, будет не вопрос о том, *почему* матери выбирают ту или иную (политическую) позицию или форму деятельности, но вопрос о том, *как* они это делают.

В течение последних десяти лет тема социальных страданий стала важным объектом исследований обществоведов. Глобализация террора, как и военные действия в Чечне, во многом привела к возникновению групп и ассоциаций, идентичность которых основана, прежде всего, на практиках скорби и опыте утрат. Судя по всему, попытки «совладать»

---

3 Депутат Госдумы РФ Виктор Алкснис обвиняет Союз комитетов солдатских матерей в выполнении политического заказа со стороны Запада по ослаблению обороноспособности России // *Эхо Москвы*. 20 октября 2004 г. URL: http://echo.msk.ru/news/211841.html.

с последствиями «рукотворных травм»[4] все меньше и меньше связываются с индивидуальным или коллективным стремлением к примирению с потерями – для того, чтобы продолжать жизнь дальше. Все чаще ключевым оказывается желание людей локализовать свидетельства утраты в их повседневной жизни, желание сформировать – и иногда политизировать – набор мемориализующих практик и объектов, которые могут поддерживать эмоциональную привязанность к утраченному.

В этой статье я постараюсь показать, как практики перевода утраты на язык публичных ритуалов, коммуникационных обменов и ежедневной рутины, – т.е. как эти практики ***матери***-ализации памяти – стали для матерей и важным механизмом производства новых групповых/индивидуальных идентичностей, и принципиальным способом конструирования нового публичного пространства. Безусловно, само возникновение таких ритуальных стратегий может восприниматься в качестве отражения общего процесса де-политизации современной российской провинции[5]. Я бы хотел, однако, предложить несколько иную интерпретационную стратегию.

В последние два десятилетия несколько антропологов, исследующих постсоветское пространство, привлекли внимание к пронзительной параллели между коллапсом утопических политических систем и тем повышенным вниманием к смерти политических лидеров, которое демонстрируют сообщества, пережившие коллапс авторитарных или тоталитарных режимов[6]. Периодически возобновляющиеся дискуссии о захоронении тела Ленина, о демонтаже Мавзолея и некрополя Кремлевской стены – как и параллельно развивающаяся ритуализация захоронений останков царской семьи и лидеров белого движения – лишь наиболее очевидные примеры «любви к отеческим гробам», особенно усилившейся после распада Советского Союза. Сходные примеры из современной истории других сообществ позволили американскому антропологу Джону Борнеману концептуализировать конец «тотализирующих и патрицентричных» режимов при помощи метафоры «смерти отца»[7].

---

4 Suarez-Orozco M. and Robben A. Interdisciplinary Perspectives on Violence and Trauma // Suarez-Orozco M. and Robben A., eds. *Cultures Under Siege: Collective Violence and Trauma*. Cambridge, 2000. P. 15.

5 См. например: Левада Юрий. Общество и реформы. Стабильность и нестабильность // *Общественные науки и современность*. 2003. № 10. С. 5–11; Янов Александр. Борьба с апатией как платформа либералов // *Независимая газета*. 14 января 2003; Carnaghan E. Alienation, apathy, or ambivalence? "Don't knows" and Democracy in Russia // *Slavic Review*. 1996. Vol. 55 (2). P. 325–363.

6 См. напр.: Verdery Katherine. *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*. New York, 1999; Gal Susan. Bartok's Funeral: Representation of Europe in Hungarian Political Rhetoric // *American Ethnologist.* 1991. Vol. 18(3). P. 440–458.

7 См.: Borneman John. Introduction: Theorizing Regime Ends // Borneman John, ed. *Death of the Father: An Anthropology of the End of Political Authority*. New

Идентификация с политическим лидером заменена ритуалами его символического обезглавливания, которое потенциально может открыть путь к новым конфигурациям политической власти.

Во многом следуя данной традиции, в этом тексте речь тоже пойдет о социосимволическом процессе, сопровождающем конец тотализирующей власти в России. Однако символическое наследие умерших политических лидеров в данном случае останется за рамками статьи. Вместо этого я попытаюсь описать микрополитику утраты, осуществляемую группой женщин в отдаленном российском регионе. Конец политического режима проявился здесь в ритуалах скорби, с помощью которых матери придали военным утратам индивидуализированный смысл. Лишенные традиционных мемориализующих клише советской политической культуры, они превратили смерть солдат-сыновей в «локальных войнах» – под которыми все чаще понимаются военные конфликты и операции в Афганистане, Средней Азии и на Кавказе – в центр своей локальной символической деятельности.

Как свидетельствуют этнографические исследования насилия, утрата и травма нередко находят своё выражение в образах коллективного или индивидуального тела[8]. Подобная дискурсивная соматизация локализует и описывает – *воплощает* – травматический опыт. Действуя как «соматический проводник», телесные проекции утраты позволяют транслировать и опосредовать «сенсорные следы» боли[9]. В свою очередь, это телесное отражение утраты как способ артикуляции травмы превращает страдающее тело в социосимволическое основание всеобъемлющих нарративов о жертвенности или, например, мученичестве[10].

Опираясь на беседы с матерями, я попытаюсь проследить, как аффект и боль стали основой индивидуальных историй, социальных сетей и проектов по трансформации публичных мест. На мой взгляд, в «работе

York, 2004. P.1–32.

8 См.: Feldman Allen. *Formation of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland*. Chicago, 1991; Lambek Michael, and Antze Paul, eds. *Illness and Irony: On the Ambiguity of Suffering in Culture*. New York, 2004; Uli Linke. Archives of Violence: The Holocaust and the German Politics // Alexander Laban Hinton, ed. *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*. Berkeley, 2002. P. 229–271; Olujic Maria. Embodiment of Terror: Gendered Violence in Peacetime and Wartime Croatia and Bosnia-Herzegovina // *Medical Anthropology Quarterly*. 1998. Vol. 12(1). P. 31–50; Taylor Christopher. *Sacrifice as Terror: The Rwandian Genocide of 1994*. Oxford, 1999.

9 Feldman Allen. On Cultural Anesthesia: from Desert Storm to Rodney King // *American Ethnologist.* 1994. Vol. 21(2). P. 413–415.

10 См.: Asad Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, 2003. P.67–99; Kleinman Arthur. *Writing at the Margin: Discourse Between Anthropology and Medicine*. Berkeley, 1995. P. 173–192; Pitcher Linda M. «The Divine Impatience»: Ritual, Narrative, and Symbolization in the Practice of Martyrdom in Palestine // *Medical Anthropology Quarterly.* 1998. Vol. 12(1). P. 8–30; Werbner Richard. *Tears of the Dead: The Social Biography of an African Family*. Washington, 1991. P. 149–174.

скорби» матерей можно видеть исторический пример тому, что Ханна Арендт называла «*политикой жалости*»[11], т.е. пример реализации публичной идентичности, которая строится на основе и поддерживается при помощи одного и того же механизма – механизма координации аффекта и опыта страданий. Эффект взаимности и признания достигается в данном случае в процессе «слияния (fusion) силы аффекта с доступными (prescribed) средствами общения»[12]. Присвоенное само-описание этой группы женщин – «*солдатские матери*» – изначально метонимически обозначило их социальную местоположенность. Со временем эта метонимия превратилась в метафору, в мощный символический код, сплавивший воедино «политическое» и «частное»[13].

Материалами для моей дискуссии послужат интервью с работницами Комитетов солдатских матерей и архивные документы, которые мне удалось собрать в Барнауле (Алтайский край) в течение 2001–2003 гг.[14] Внимание к деятельности провинциального КСМ, на мой взгляд, даёт возможность несколько иначе взглянуть как на роль и функции Комитета в жизни матерей, так и на роль памяти в формировании политической идентичности и политического участия. Относительно низкий образовательный и профессиональный уровень участниц, их удалённость от центров политической жизни, отсутствие навыков поиска «спонсорских» средств – всё это в значительной степени ограничило и продолжает ограничивать социальные и политические возможности матерей в Барнауле. В свою очередь, экономическая стагнация в Алтайском крае (по уровню дотаций из федерального центра Алтай уступает в России только Дагестану)[15] и отсутствие потенциальных источников благотво-

---

11 См.: Arendt Hannah. *On Revolution*. New York, 1963. P. 85–90; обсуждение этой концепции см.: Boltansky Luc. *Distant Suffering: Morality, Media, and Politics*. Cambridge, 1999. P. 3.

12 Seremetakis Nadia. Durations of Pain: The Antiphony of Death and Women's Power in Southern Greece // Seremetakis Nadia, ed. *Ritual, Power and the Body: Historical Perspectives on the Representation of Greek Women*. New York, 1993. P. 124.

13 Подробнее об использовании метафоры и метонимии в организации социальной жизни см.: Oushakine Serguei. Crimes of Substitution: Detection and the Late Soviet Society // *Public Culture*. 2003. Vol. 15 (3). P. 426–452.

14 Фактически в Барнауле в настоящее время действуют два Комитета матерей. Один из них, основанный С. Павлюковой, объединяет родителей, чьи сыновья погибли в Чечне и Афганистане. В 1991 г. в Барнауле был создан ещё один комитет, специализирующийся на работе с призывниками и с семьями, чьи сыновья погибли в результате «неуставных» отношений в армии. В ходе полевого исследования я интервьюировал и наблюдал работниц в обоих Комитетах, мемориализация погибших (независимо от условий смерти) является важной составляющей в деятельности обоих Комитетов. В цитируемых фрагментах интервью – за исключением интервью с Павлюковой – все имена информантов изменены.

15 Дефицит консолидированного бюджета Алтайского края в 2004 г. увеличится в два раза. *Altay Daily Review*. 28-11-2003. URL: http://www.bankfax.

рительности во многом усугубляют финансовую и политическую зависимость возникающих неправительственных организаций от краевых и городских административных структур. Зависимость от местных институтов и политического климата, иными словами, становится тем базовым условием, тем изначальным контекстом, пределы которого определяют направление и содержание стратегий публичного существования.

Статья является частью более широкого проекта, и в рамках данного текста я постараюсь ответить на два основных вопроса. Первый вопрос во многом связан со *структурными* особенностями движения матерей и может быть сформулирован в следующей форме: «Как – то есть с помощью каких социальных механизмов – участницы КСМ смогли сформировать жизнеспособную модель организации в условиях отсутствия идеологической, политической, социальной и т.п. поддержки?» Или чуть в иной форме: «Каким образом данная группа находит/создает для себя место в сложившемся социально-политическом пространстве?» Второй вопрос касается *психоаналитической динамики* травмы, которую пережили матери. В данном случае меня интересует то, с помощью каких практик и процессов травматический опыт матерей вписывается в структуру их повседневной жизни. Каким *образом* символизируется потеря сыновей? Как «нормализуется» эта утрата?

«Сына Сашу хоть немного, но увековечили»

Разумеется, сегодняшние военные потери вряд ли являются чем-то необычным в российской истории. Принципиально иным сегодня является социально-политический и культурный контекст, в котором эти потери осмысляются. Несмотря на то что смерти в армии стали возможными, прежде всего, в результате определённой государственной политики, эти потери лишены какого бы то ни было оправдывающего идеологического контекста, столь типичного, например, для репрезентации павших на фронтах Великой Отечественной войны[16]. Отсутствие «официальной» или «общепринятой» интерпретации последствий организованного насилия породило специфическую культурно-политическую ситуацию. Публичная символизация армейских потерь последних двух десятилетий, публичное конструирование семиотического контекста, способного придать гибели солдат социальную и личностную значимость, стали продуктом деятельности самих матерей.

ru/page.php?pg=22254.

16 Дискуссию о советских формах мемориализации см., например: Merridale Catherine. *Night of Stone: Death and Memory in Twentieth-Century Russia*. New York, 2000; Tumarkin Nina. *The Living and the Dead: The Rise and Fall of the Cult of the World War II in Russia*. New York, 1994; Schleifman Nurit. Moscow's Victory Part: A Monumental Change // *History and Theory*. 2001. Vol.13 (2). P. 5–34.

Однако нежелание/невозможность алтайских матерей использовать в своей публичной риторике политические метафоры привели к тому, что потери близких артикулируются, прежде всего, в терминах индивидуальных биографий и персонифицированных эмоциональных событий. В процессе этой символической доместикации травмы традиционный дискурсивный поиск виновного трансформировался в набор мемориальных ритуалов. Традиционные вопросы «*Кто виноват?*» и «*Кто за это ответит*?» постепенно были вытеснены вопросом «*Как мы будем их помнить*?».

Приведу показательный пример. Начиная с 1991 г. матери – совместно с организацией ветеранов-афганцев – практически ежегодно проводят в самом центре Барнаула митинги памяти. Нередко эти митинги приурочены к 1 июня, Международному дню защиты детей. Митинг памяти «защитников детей»[17], который прошёл 1 июня 1996 г., во многом отражал складывающуюся местную традицию символического оформления армейских потерь.



Ил. 1. *Памятный митинг Комитета солдатских матерей и ветеранов-интернационалистов. 1 июня 1996 г.*

Используя бронетранспортер в качестве сцены, на фоне большого панно, изображающего православные церкви, перечеркнутые приветствием «*Здравствуй, мама!*», многочисленные выступающие говорили о погибших в Чечне и Абхазии (**ил. 1**). Однако новые смерти солдат были лишены сколько-нибудь очевидного политического контекста. Ветеран афганской войны Николай Шуба, занимавший пост представителя Президента РФ на Алтае, в своём выступлении, например, призвал воздержаться от простых и быстрых выводов о причинах новых потерь. По словам политика:

> Самое главное для нас – это память... И сегодня мы вспоминаем тех, кто отдал свой гражданский долг в Чечне и Абхазии... И не надо сегодня давать никаких политических оценок. Мы даём сегодня человеческое отношение к тому, что сделано этими людьми. ...Разные есть политические оценки, но всё-таки мы сделали на Алтае всё, что смогли сделать для [памяти] этих людей[18].

---

17 Дмитриенко Тамара. 1 июня в Барнауле защищали детей и матерей // *Свободный курс*. 3 июня 2004 г.

18 Цит. по: Видеофильм о митинге памяти 1 июня 1996 г. в г. Барнаул. Алтайский государственный краеведческий музей (АГКМ), Фонд отделения военной истории XX века.



Ил. 2. *Памятная доска с именами алтайских солдат, погибших в горячих точках.* Барнаул, Дом ветеранов, 2003 г. Фото автора

Светлана Павлюкова, сменившая ветерана у микрофона, также постаралась избежать политизации новых смертей, сместив акцент на привычную семейную риторику: «Сегодня в нашей большой семье, которая состояла из ребят-афганцев – а это около 4 тысяч человек – и семей воинов, погибших в Афганистане (144 человека), ещё прибавилась семья воинов, погибших в Чечне и воевавших в Чечне. Это 76 человек погибших и около 2000 человек, которые прошли эту войну…»[19]. Поблагодарив «афганцев» и краевую администрацию за помощь в создании Дома ветеранов, Павлюкова перешла к основной части митинга – к открытию памятных досок с именами погибших в Чечне, Таджикистане и Абхазии (**ил. 2**). Тщательно спланированное мероприятие быстро переросло в крайне эмоциональное событие, состоящее из плача, стонов и причитаний матерей и остальных участников митинга.

Этот пример во многом отражает общий настрой матерей. Вопросы о политической ответственности властей – как, например, и тема материальной компенсации – оказались здесь в тени других, не менее действенных форм символизации утраты. В отличие от столичных комитетов, Алтайский КСМ за всё время своего существования не инициировал ни одного судебного случая против военных или гражданских властей[20]. В Алтайском комитете нет ни одного профессионального юриста, психолога или социального работника. Его основной актив – матери, чьи сыновья погибли во время службы в армии.

Во многом подобное стремление избежать очевидной политизации гибели солдат есть следствие вполне конкретной социальной и дискурсивной ситуации. Символизация горя в данном случае ограничена двумя противоречивыми условиями: государство, чья политика привела к гибели сыновей, также оказывается институтом, который осуществляет жизненно важную поддержку матерей. Контекстуализация травмы, таким образом, превращается в сложный процесс сочетания

[19] Цит. по: Видеофильм о митинге памяти 1 июня 1996 г. в г. Барнаул. АГКМ, Фонд отделения военной истории XX века.

[20] Например, только в 2002 г. московская организация *Право матери* участвовала в 98 судебных разбирательствах. См.: http://www.hro.org/ngo/mright/rep02.htm

«публичной» политики и «частных» чувств. ***Матери***-ализация памяти действует как социально приемлемый способ переплетения институциональной и индивидуальной/семейной лояльности в постсоветском провинциальном российском городе, не имеющем ни устойчивых традиций гражданского общества, ни развитой сети институтов социальной помощи, ни действенного и независимого общественного мнения.

Принципиальным в этих попытках матерей дискурсивно оформить *свою* жизнь после потери близких стало не столько желание найти веские причины, способные оправдать смерть сыновей, сколько стремление найти в своей жизни место для смерти. Ритуалы памяти – как и действия по материализации памяти – оказались своеобразным социальным, политическим и символическим решением, позволившим тематизировать утрату «не по отношению к смерти *ради какой-то цели*, но по отношению к самой смерти»[21]. Именно в ходе этого привыкания к жизни с травмой и сложилось сообщество утраты.

Несмотря на всю свою специфичность, подобная ситуация, к сожалению, вряд ли уникальна. Но, по крайней мере, два момента отличают алтайских матерей от сходных политических движений матерей в Аргентине или Никарагуа[22]. Первый момент связан с тем, что Славой Жижек называет «*позитивизацией утраты*»[23] – т.е. превращением негативного опыта в тот или иной вид положительной деятельности. Утрата становится исходной точкой, основным мотивирующим принципом, основным «сюжетным приёмом» всей последующей деятельности.

Второй момент связан с особенностями групповой и индивидуальной идентичности, возникшими в процессе формирования сообщества утраты. Утрата в данном случае не может быть преодолена без одновременной потери того основного принципа, на котором строится данное сообщество[24]. Постоянная ре-презентация утраты выполняет здесь двойную функцию. Во-первых, она становится тем (позитивным) символическим орудием, с помощью которого данное сообщество конституирует себя – т.е. обозначает и поддерживает свои границы в публичной сфере. Это неустанное вос-производство утраты, однако, не сводится к демаркации (для внешних наблюдателей) пределов публичного существования данной группы. Воспроизводство утраты («память о по-

---

21 Koselleck Reinhart. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford, 2002. P. 312. Курсив мой. – *С.У.*

22 См. подробнее: Bouvard Marguerite Guzman. *Revolutionizing Motherhood: The Mothers of the Plaza de Mayo*. Wilmington, 1994; Lorraine Bayard de Volo. *Mothers of Heroes and martyrs: Gender identity politics in Nicaragua 1979–1999*. Baltimore, 2001.

23 Žižek Slavoj. *Did Somebody Say Totalitarianism: Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*. London, 2001. P. 149.

24 Butler Judith. Afterword: After Loss, What Then? // David Eng and David Kazanjian, eds. *Loss*. Berkeley, 2003. P. 468.

гибших») также является и основной формой (внутреннего) *существования* данного сообщества.

На практике позитивизация утраты проявилась в деятельности матерей, прежде всего, как непреходящее стремление зафиксировать, обозначить, увековечить имена погибших и – тем самым – собственное отношение к этим смертям. В 1991 г. вместе с организацией ветеранов Афганской войны Алтайский КСМ открыл в центре Барнаула Дом ветеранов и мемориал, посвященный погибшим в Афганской войне. В 1992 г. совместно с ветеранами-афганцами и местными журналистами КСМ подготовил к печати и издал первую Книгу Памяти *Сыны Алтая*, содержащую фотографии и краткие биографии 144 солдат Алтайского края, погибших в Афганистане. В 1994 г. КСМ и ветераны-«афганцы» осуществили перезахоронение останков воинов-интернационалистов на специально созданной Аллее Славы на одном из кладбищ Барнаула. С началом Чеченской войны во второй половине 1990-х деятельность матерей воспроизвела уже знакомую логику: в 1996 г. КСМ, ветераны-афганцы и участники событий в Чечне открыли мемориальные доски на Доме ветеранов с именами солдат, погибших в горячих точках. В 1999 г. была опубликована еще одна Книга Памяти *Мы ждали вас, сыновья…*[25], посвященная солдатам, погибшим в Чечне. В начале 2000-х гг. были открыты новые мемориальные доски, и в настоящее время готовятся к публикации ещё несколько *Книг Памяти*, посвященных погибшим солдатам.

Во многом подобное стремление к увековечению погибших, к объективизации утраты в памятниках и ритуалах понятно и объяснимо. Как отмечал американский философ Стэнли Кавелл: «Составной частью исследования социальных страданий обязательно должно стать исследование молчания со стороны общества, которым эти страдания окружены»[26]. Многие надгробные памятники солдатам, погибшим в Афганистане, до сих пор хранят следы такого молчания: не уточняя деталей, надгробные надписи сообщают, что военные погибли при исполнении «служебного» или «интернационального долга» (**ил. 3**).

Собственно, Союз комитетов солдатских матерей России, возникший в конце 1980-х гг., был определённой реакцией на молчание со стороны общества. Постоянным лозунгом газеты Фонда *Право Матери*, например, стала фраза: «Информация объединяет родителей погибших солдат»[27].

В сходных условиях формировался и Алтайский КСМ. С. Павлюкова объясняла в интервью, как в 1989 г. она решила собрать матерей солдат,

25 «*Мы ждали вас, сыновья…*»

26 Stanley Cavell. Comments on Veena Das's Essay «Language and Body: Transactions and Construction of Pain» // Arthur Kleinman, Veena Das, and Margaret Lock, eds. *Social Suffering*. Berkeley, 1997. P. 95.

27 См.: *Право Матери*. *Ежемесячная газета Фонда*. URL: <http://www.hro.org/editions/mright/paper148.htm>

погибших в Афганистане: «Вот этот слет матерей в 89 году, он был очень нужен потому, что война прошла десять лет как. И десять лет люди были как бы забытые. Ну, то есть, каждый по своему углу сидел. И вдруг их собрали, и столько им рассказали об их правах, о том, что вообще есть такие же люди. Что есть горе…»[28].



Ил. 3. «*Погиб при исполнении*». *Могила воина-афганца на Барнаульском кладбище.* Барнаул, 2003 г. Фото автора

Именно тема горя, которое не было высказано, именно тема боли, с которой «каждый сидел в своем углу», действует как основной структурирующий принцип, основной сюжетный «прием» в деятельности матерей. Возможность выразить свою боль, точнее – возможность выразить свою боль *публично,* порождает мощный эффект солидарности, который в свою очередь институциализируется в виде «аффективного анклава», в виде «сообщества боли»[29]. Как отмечает греческий антрополог Надя Сереметакис, анклавы такого рода действуют как «ценностно-заряженная (value-charged) позиция, с которой женщины апеллируют к общественному порядку»[30].

Публичное исполнение ритуалов поминовения, как правило, порождает проявление массовой поддержки и сочувствия со стороны тех, кто не испытал подобных утрат, и тем самым позволяет сконструировать то, что в антропологии традиционно определяется как «хорошая смерть» («good death)», т.е. смерть в присутствии свидетелей, смерть, избежавшая забвения[31]. Одна из матерей в своем письме отразила это

---

28 Интервью со Светланой Павлюковой. Барнаул, октябрь 2001 г.

29 Seremetakis N. *Durations of Pain…* P. 146.

30 Ibid. P. 146. См. также: Robben Antonius. The Politics of Truth and Emotion Among Victims and Perpetrators of Violence // Carolyn Nordstrom and Antonius Robben, eds. *Fieldwork Under Fire: Contemporary Studies of Violence and Surviva*l. Berkeley, 1996. P. 81–104.

31 См.: Serematakis Nadia. *The Last Word: Women, Death and Divination in Inner Mani*. Chicago, 1991. P. 101; Loring Danforth. *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton, 1982. P. 125.

стремление к замене утраты на символ: «[Сына] Сашу хоть немного, но увековечили. Его именем названа наша улица»[32].

Показательно, что конструирование «хорошей смерти» реализуется матерями в процессе обмена опытом страданий: индивидуальная боль превращается в коллективную память, которая затем материализуется в виде амальгамы предметов, мест и ритуалов, в виде «материальных мест аффективного опыта»[33]. Екатерина Николаева, активная участница отделения Алтайского КСМ, связанного преимущественно с неуставными отношениями в армии, объясняла мне, как потратила несколько месяцев на то, чтобы добиться от властей помощи в установке памятника на могиле сына, «утонувшего» – согласно официальным документам – во время службы в армии:

> ...тут приходит мне бумажка, комитет [солдатских матерей] только-только начинал организовываться и мне извещение, как бы, пришло, чтобы я пришла сюда на конференцию. Я опешила, что там за конференция, в общем, но пошла. Пошли мы вместе с мужем на конференцию, пришли. А чего, там каждая мать высказывает свою боль: как погиб ее сын, как что... Я посидела, слезы у нас там сильно у всех были: эту всю боль выслушать, у кого как погиб, как похоронили. Очень тяжело. Ну, мы все навзрыд, конечно рыдали. Вот. Ну, и после этого я стала сюда вот иногда приходить. Ну, как-то пришла, а Ольга Петровна, уже председателем ее избрали на этой конференции, вот. Пришла, она говорит: «Вот комнату бы памяти нам сделать, вот комнату бы памяти». А у меня сын рисует, вот, старший-то, у меня их трое. Младшему сейчас 21 год, он в армии не был. У него селезенки нет, в общем. И не положено ему служить, так как один погиб в армии. Если кто-то погиб, вот, следующих не берут в армию, вот. Две причины у него, в общем. Ну, и все. Я сюда приду, сяду посижу. Здесь как раз Чечня эта началась, тут аврал такой. Я сяду в сторонке, посижу... А потом Петровна говорит, что надо Комнату памяти. Я пришла домой, сыну говорю, так и так, ты уж хоть что-то нарисуешь? Он: «Ну, ладно». Я пришла и здесь Ольге-то пообещала. Говорю: «Все, у меня сын пообещал нарисовать». А как? Что? А раз я слово дала, я должна выполнять. И началось у меня с этого (смеется), вот это моя комната и оформление этой комнаты. Я за сына – сын не знает, я давай на работе к художнику подходить... И вот художник у меня на работе вот этот план-то и предложил. ...Вот эти, вот, иконы... этого Николая Угодника. Потом, вот эта, вот: Георгий Победоносец. Он защищает армию, вот. Ну, и здесь еще одна икона была – Матери Пресвятой Богородицы... Муж заказал эти вот реечки все, где-то у себя там на работе. Стенд тоже, может, за бутылку или за две ли сделал, этот вот стенд... Привезли к себе домой, и они у нас дома простояли где-то

---

32 Письмо Родионовой (не датировано). АГКМ. Архив С. Павлюковой (не разобран).

33 Flatley Jonathan. Moscow and Melancholia // *Social Text*. 2001. Vol. 19 (1). P. 91.

полгода, наверное, в квартире, потому что здесь и ремонта не было, и в общем, здесь еще, ну, ничего не было у нас. А эта комната… здесь какие-то коммерсанты были. Потом Ольга Петровна всё же выбила эту комнату нам, вот. Здесь надо было делать и ремонт, и всё тут делать надо было…. Вот придёшь, посидишь, вот, как сегодня, я пришла, посидела. Ну, какую-то работу сделаешь. Фотографии вот эти, вот давай делать, портреты. Этот художник мне сказал, – какие портреты, какого формата делать. Я пошла по городу искать – кто возьмется нам эти портреты делать. < > [Остальные работники Комитета] они вот приём ведут там, с живыми работают, а я-то в основном вот так вот, с мертвыми работаю. Фотографии делаю… ну сейчас уже мало портретов, так…[34]

Я бы хотел подчеркнуть дискурсивную траекторию выражения утраты в данном интервью. Социальная изоляция («молчание со стороны общества») преодолевается, прежде всего, путем артикуляции боли. Однако скорбь, воспроизведённая в многочисленных рассказах матерей («*каждая мать высказывает свою боль*»), при этом не становится *общественной* проблемой. Утрата *локализуется* – прежде всего, пространственно: в виде *комнаты* памяти, в виде аллеи могил, в виде Дома ветеранов. Создание «микро-морального окружения»[35] – будь то место скорби или чётко очерченное сообщество утраты – приобретает гораздо большее значение, чем идентичности погибших[36].

Приведу ещё один пример. Светлана Павлюкова объясняла в интервью, что идея перезахоронения останков солдат пришла к ней во время поездки в Минск в начале 1990-х; тогда её поразило то, что «у них все [могилы погибших] объединены». Увиденное стало толчком для собственных действий:

… В то время ж всё прятали. Захоронили [погибших] не на самой аллее… не в самом центре, а совсем в другой стороне, в глуши. В 80-й год Степанов у нас был похоронен тоже в глуши, в другом конце кладбища, но в глуши. И вот, мы их как раз оттуда и взяли. …В общем, [сначала] 5 человек мы перезахоронили, а Максимова как бы отказалась. Потом, через несколько лет, она видит, что мы все приходим на аллею, а её сын, как бы, остается в стороне. Потому что, ну, каждый раз туда не побежишь… Ну, прибежит Павлюкова, например, а всех ребят туда не зазовёшь. И они поняли, насколько это хорошо, когда, вот, чествуют ребят, и тоже перезахоронили. И Басенков у нас был с Очкиным рядом, но он – с отцом похоронен. И мама его всё не хотела, а потом она все-таки тоже захотела, чтобы её сына как бы видели… И вот… аллея теперь у нас… на этой аллее работали все ребята, военно-патриотические клубы и роди-

[34] Интервью с Екатериной Николаевой. АКСМ. Барнаул, ноябрь 2001 г.

[35] Kleinman Arthur. *Writing at the Margin: Discourse Between Anthropology and Medicine*. Berkeley, 1995. P. 123.

[36] Обсуждение сходной тенденции в ином контексте см.: Laviolette Patric. Landscaping Death: Resting Places for Cornish Identity // *Journal of Material Culture*. 2003. Vol. 8 (2). P. 215–240.



Ил. 4. *Упорядочивая пространство. Аллея Славы воинов, погибших в Афганистане.* Барнаул, 2003 г. Фото автора

тели. Тут четко у нас было. Огромные клены там и огромная канава. То есть, как за моим [похороненным] сыном, и за всей этой аллеей, там такая огромнейшая канава, всю её затаскивали землей.... <...>15 февраля у нас обязательно панихида, это обязательно: панихида, посещение кладбища. Ну, мы раньше в Покровский собор ходили на панихиду, а теперь на кладбище же часовня есть, и мы никуда больше не ходим. Придём к часовне, она своя, поставили все свечечки; постояли, никто не застынет совсем, прошлись по всему кладбищу, потом приехали, помянули. Стол накрывается поминальный (**ил. 4**)[37].

Эта ре-организация пространства, разумеется, касается прежде всего живых. Перезахоронение создает и упорядочивает сообщество, проводя



Ил. 5. *Похоронные ритуалы как способ реорганизации пространства.* Барнаул, 1996 г. Фонд №16804/2 Алтайского государственного краеведческого музея

четкую грань между скорбящими и всеми остальными (**ил. 5**)[38]. Показательно, как в ходе этих пространственных изменений радикальным образом меняется вектор отношений – «из глуши – в центр». Обозначая сообщество утраты, похоронные ритуалы тем самым связывают воедино реконфигурацию пейзажа и реконфигурацию общества[39].

Американский антрополог Катерина Вёрдери в своей работе о пост-социалистических перезахоронениях отмечала, что такая реконфигурация пост-травматического (и пост-социалистического) пейзажа нередко становится основой, первой ступенью более широкого процесса «реорганизации морали», процесса превращения нового материального

37 Интервью с С. Павлюковой . АКСМ, Барнаул, октябрь 2001 г.

38 См.: Verdery Katherine. *The Political Lives of Dead Bodies: Reburial and Postsocialist Change*. New York, 1999. P. 108.

39 Подробнее о явном и скрытом параллелизме между созданием «сообщества умерших» и сообщества живых см., например: Hertz Robert. *Death and the Right Hand: A Contribution to the Study of the Collective Representation of Death*. Glencoe, 1960. P.71; Clive Seale. *Constructing Death: The Sociology of Dying and Bereavement*. Cambridge, 1998. P. 65–67.

порядка в моральное основание новой жизни, в которой тела погибших становятся молчаливым призывом к возмездию и справедливости[40].

Подобные трансформации, безусловно, не только возможны, но и известны в российской истории: имена павших нередко становились последним доводом в требованиях моральной оценки – и, например, в докладе Н.С. Хрущева на XX съезде партии, и в сегодняшней деятельности общества *Мемориал*[41]. Я бы хотел обратить внимание на противоположную тенденцию в деятельности матерей. Тенденцию, которая позволяет усомниться в универсальности принципа перехода от процесса скорби к процессу строительства новых моральных оснований. Политика, направленная на «подведение счетов» ответственности[42], может быть эффективно блокирована «политикой жалости»[43], коренящейся в действенном желании сохранить эмоциональную «верность ранам»[44]. Осознанно или неосознанно «привнося структуру страсти в публичное пространство»[45], матери создали институциональный и культурный контекст, в котором их социальный *статус* стал итогом общественного признания их *утраты*.

Активное стремление матерей к реорганизации публичного пространства, связанного с погибшими сыновьями, во многом может быть интерпретировано как попытка вернуть себе контроль над ситуацией, в которой до сих пор единственно доступной для них ролью была роль пассивного наблюдателя[46]. Однако именно это участие матерей в ритуалах реорганизации материального мира, призванных репрезентировать погибших, и приводит к тому, что утрата возводится в статус основного

---

40 Verdery K. *The Political Lives of Dead Bodies*… P. 111. О реконфигурации публичного пространства как отражении постсоветских перемен см.: Flatley J. Moscow and Melancholia.; Grant Bruce. New Moscow Monuments, or States of Innocence // *American Ethnologist*. 2001. Vol. 28(2). P. 332–362; Humphrey Caroline. A Sketch of Consumption and Cultural Identity in Post-Soviet Landscape // Humphrey C. *The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economies After Socialism*. Ithaca, 2002. P.175–201; Паперный Владимир. *Мос-Анджелес*. М., 2004; Рыклин Михаил. *Пространство ликования: тоталитаризм и различие*. М., 2002.

41 Постсоветские примеры сходного процесса см., например: Paperno Irina. Exhuming the Bodies of Soviet Terror // *Representations*. 2001. Vol. 75. P. 89–119.

42 См.: Borneman John. *Settling Accounts: Violence, Justice and Accountability in Postsocialist Europe*. Princeton, 1997. Обсуждение различий между политикой жалости и политикой справедливости см.: Boltansky L. *Distant Suffering*… P. 3–4.

43 См.: Arendt H. *On Revolution*… P. 85–90.

44 Brown Wendy. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton, 1995.

45 Boltansky L. *Distant Suffering*… P. 53.

46 Обсуждение взаимосвязи контроля и мест памяти см.: Bradbury Mary. *Representations of Death: A Social Psychological Perspective*. London, 1999; Koselleck R. *The Practice of Conceptual History*… P. 294.

интегративного принципа, основного организующего начала, «вокруг которого, – как отмечал в сходном случае Славой Жижек, – и структурируется здание социума (social edifice)»[47]. Формирование социально-пространственной связи между погибшими (*Аллея Славы*) воспроизводится на уровне организации самих матерей. Трансформация публичного пространства (кладбище) в процессе перезахоронения останков солдат завершается созданием в буквальном смысле «своего места» (часовни) для матерей. Новая структура публичного пространства определяет и логику поведения сообщества («придем к часовне», «поставили все свечечки», «постояли», «прошлись по кладбищу», «потом приехали, помянули»). Собственно, благодаря этой топографии смерти, благодаря этому переплетению мира семейных отношений, мира политики и мира вне пределов досягаемости и возникает новая идентичность, неоднократно обозначенная самими матерями как «*мать солдата, которого нет в живых*».

Герменевтика боли

Особенности объективизации «воображаемого сообщества» матерей важны не только тем, что они акцентируют роль материальных объектов в процессе формирования коллективной памяти. Существенным является и то, как матери модифицируют сложившиеся традиции использования страданий в политике. Напомню, что в своей работе *О революции* Ханна Арендт привлекла внимание к тому, что со времен Великой Французской революции тезис о «страданиях народа» был основной движущей силой публичной политики. Обычно апелляции к чужим страданиям вызывают два вида реакции: *сострадание* (т.е. способность «заразиться чужой болью») и *жалость* (т.е. то обобщенное чувство, которое заполняет дистанцию между страдающими, с одной стороны, и «сообществом, проявляющим интерес к угнетенным и эксплуатируемым» – с другой)[48]. По замечанию Арендт, сострадание, коренящееся в непроизвольности реакции, удивительно немногословно, в отличие от «красноречия жалости», способного увлечь широкую аудиторию своим прославлением чужих страданий[49].

В этой дискуссии о роли эмоций в политике для меня важны два момента. Первый связан с *сентиментальным* характером жалости и типичным для этой эмоции стремлением к обобщению её собственного источника: «обездоленные», «униженные» и «неимущие» становятся социальной категорией, социальным типом, лишенным индивидуальных

47 Žižek Sl. *Did Somebody Say Totalitarianism…* P. 149. См. также: Huyssen Andreas. *Present Past: Urban Palimpsest and the Politics of Memory*. Stanford, 2003.

48 Arendt H. *On Revolution…* P. 88.

49 Ibid. P. 85, 88.

особенностей. Второй момент касается *репрезентационного,* представительского аспекта жалости и той *дистанции,* которая устанавливается в процессе дифференциации между теми, кто страдает, и теми, кто осуществляет политику жалости. Как заключает Арендт: «Без несчастий и неудач, жалость не могла бы существовать; поэтому она заинтересована в наличии несчастных точно так же, как и жажда власти заинтересована в существовании слабых»[50].

Однако в отличие от *les hommes faibles,* чья обездоленность, собственно и стала оправданием радикализма Французской революции[51], солдатские матери вряд ли являются *объектом* внешней эмоциональной политики, вдохновленной их собственной болью. Репрезентации боли, опыт страданий и попытки сформулировать и сформировать для себя новую социальную позицию оказались слитыми в данном случае. Опираясь на собственный опыт утраты, матери *сами* используют политику жалости для конструирования узнаваемой политической идентичности в ситуации, когда традиционные способы идентификации, модели политической репрезентации и формы социального обмена недоступны или неэффективны.

Татьяна Муромова, активная участница КСМ, вспоминала о том, как этот диалогизм эмоций осуществлялся на практике в начале её работы в Комитете:

> ....Однажды получилось так, что Ольга Петровна говорит мне: «Садись, Татьянка, принимай». Вот её слова были. Приходят, там, родители военнослужащих, таких же погибших, или по призыву родители приходили. Ну, мало ли какие причины у родителей? А я говорю: «А что же я буду делать, Ольга Петровна?» ...Я работала вообще в детском садике, с людьми работала. Вот, а здесь постоянно горе, поэтому... Она мне: «Садись за стол. Мама пришла, плачет и ты с ней плач». Вот. Ну, и таким образом я начала работу[52].

На мой взгляд, именно вот эта сознательная «опора на набор широко известных и относительно стабильных публичных жестов», именно вот это политическое производство «цепочки коммуникации чувств»[53] во многом и сделали возможным реализацию эмоциональной политики жалости. Различие между теми, кто (по)страдал, и теми, кто оказался более счастливым, столь типичное для политики жалости[54], присутствует и здесь. Однако у этих различий – иное авторство и иная цель. Алтайские

---

50 Arendt H. *On Revolution.* P. 89.

51 Ibid. P. 88–90. См. также: Spelman Elisabeth. *Fruits of Sorrow: Framing Our Attention to Suffering*. Boston, 1999. P. 82–89.

52 Интервью с Татьяной Муромовой. АКСМ, Барнаул, сентябрь 2001.

53 Appadurai Arjun. Topographies of the Self: Praise and Emotion in Hindu India // Catherine Lutz and Lila Abu-Lughod, eds. *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge, 1990. P. 110, 107.

54 Arendt H. *On Revolution.* P. 88–89.

матери, формируя в процессе артикуляции травматического опыта свои эмоциональные сети, оказались не в состоянии использовать риторику в качестве своего «ненасильственного оружия, способного поразить сознание общественности»[55], как это сделали, например, аргентинские матери с Майской площади, публично обличившие политические похищения, практиковавшиеся аргентинской хунтой во время Грязной войны (1977–1983)[56]. Вместо этого установка на всеобщность страданий, их повсеместный и неотвратимый характер стали основой социальных связей и – одновременно – основным механизмом исключения. Внешнее сообщество превратилось в объект проективной идентификации, в «экстериоризацию внутреннего» мира[57]. В основу отношений с другими легло стремление обнаружить отражение собственного (травматического) опыта в жизни чужих людей[58]. Например, Ольга Петровна, чей сын, судя по всему, был убит в армии сослуживцами, описывает раннюю стадию своей деятельности в КСМ так:

> …в 91 году мы зарегистрировались, стали общественной организацией. Ну, первым делом, я стала знакомиться с администрацией, я работала тогда в институте проектном, как-то в высших кругах таких не общалась, не вращалась, не знала. Я свои проекты знала, а там для меня было новое всё. Я тогда приходила и говорила, что мать погибшего в армии в мирное время. Обычно открывали глаза, говорили: «А разве такие есть?» «Ребята, конечно, есть. Вы что?» После я организовала альбом, такой альбом, значит, где наши погибшие, где наша боль, в основном альбом боли. Портреты там, фотографии отобраны, там всё. И стала приходить к администраторам знакомиться, даю портрет, чтобы смотрели, смотрю на реакцию. Если они посмотрели, ну, так, с вниманием, я начинаю дальше разговаривать. Если они просто так листали, я забирала альбом и уходила. Меня обычно спрашивали: «Женщина, а вы зачем приходили?» Я говорила: «А вам не интересно». Вот. И, в общем-то, благодаря этому альбому я, в общем, нашла людей, которые заинтересованы. Не то что заинтересованы, а помогли. Понимают эту боль, помогают[59].

55 Bouvard M. *Revolutionizing Motherhood*… P. 131.

56 Демонстрации матерей перед президентским дворцом начались 30 апреля 1977, во время правления хунты. Каждый четверг матери исчезнувших собирались на Майской площади, совершая в течение часа поминальный круг. Как знак протеста матери Майской площади носили на шее белый шарф – напоминание о детских пеленках исчезнувших сыновей. См.: Bouvard Marguerite. *Revolutionizing*…

57 Boltansky L. *Distant Suffering*… P. 82.

58 Подробнее о проективной идентификации см.: Young Allan. Suffering and the Origin of Traumatic Memory // Arthur Kleinman et al. *Social Suffering*… P. 257–258; Oushakine Serguei. The Fatal Splitting*:* Symbolizing Anxiety in Post/Soviet Russia // *Ethnos: Journal of Anthropology*. 2001. Vol. 66 (3). P. 291–319.

59 Интервью с Ольгой Петровной С. АКСМ, Барнаул, ноябрь 2001.

Эта история хорошо описывает внутренний механизм политики жалости. Диалогический обмен между матерью и работником администрации оказывается, так сказать, триангулированным; «спусковым крючком», способным вызвать ожидаемую эмоциональную реакцию становится «организованное» свидетельство утраты – «альбом боли». Демонстрация страданий и наблюдение за реакцией на эти страдания становятся здесь неразделимыми. Протоколируя следы утраты, альбом одновременно обозначает и опосредует дистанцию между матерью и работником администрации. Альбом резко меняет и модальность диалогического обмена: *артикуляция* боли матери уступает место её «эмоциональному прочтению других»[60]. Достигаемая посредством сплавления аффекта и носителя информации («альбом боли»), эта политика жалости нацелена, прежде всего, на формирование «структуры внимания»[61], на инициирование эмоционального ответа определённого рода. Взаимность травматического опыта, взаимность страданий становится социальной и эмоциональной основой, на которой и возникает сообщество утраты. Скоординированность эмоциональной реакции разных людей, иными словами, воспринимается как следствие скоординированности их личного опыта.

Инвестиции матерей в постоянное производство «ценностно-заряженных» субъектных позиций, как и их участие в интенсивной циркуляции эмоций, которую эти субъектные позиции предполагают, естественно, имеют свою цену. Вэнди Браун, американский политолог-феминист, например, отмечала в сходной ситуации, что политизация идентичности, превращение идентичности в форму политического участия возможно лишь ценой постоянной драматизации своей боли. Присутствие в поле политических отношений становится в данном случае производным от постоянного «вписывания своей боли в политику». Как отмечает политолог, такая идентичность не заинтересована в будущем – своём или чужом – в котором «эта боль успешно преодолена»[62].

Проблематичность формирования эмоциональных сетей вокруг персональных историй о травматическом опыте заключается в том, что оно – формирование – зачастую приводит к тому, что «внешнее окружение» воспринимается лишь постольку, поскольку оно способно служить «отражением» утраты, способно вступить в эмоциональный обмен. «Политика жалости», направленная на сохранение и постоянную поддержку эмоциональной связи с травматическим и травмирующим опытом, в итоге стирает грань между со-страданием и собственно страданием. Соответственно, и отсутствие внимания к себе со стороны общества – точнее, участия в собственной судьбе («не то, что заинтересо-

[60] Sarah Ahmed. Collective Feelings or, the Impression Left by Others // *Theory, Culture & Society*. 2004. Vol. 21(2). P. 26.

[61] Kleinman A. *Writing at the Margin*… P. 124.

[62] Brown W. *States of Injury*… P. 74.

ваны, а помогли») – матери часто склонны воспринимать как неспособность людей «услышать их боль», как их нежелание «отразить» спроецированную на них скорбь, как отказ поставить себя на место матерей.

Например, С. Павлюкова жаловалась в интервью со мной на то, что матери потенциальных призывников не выражают никакого желания участвовать во встречах с военными, который КСМ периодически проводит для них:

> ...вот, Комитет солдатских матерей собирал в Театре оперетты всех матерей, у кого как бы будут будущие солдаты. И почти не пришло народу, очень мало пришло. Хотя приехали с воинских частей, даже вот с той же Читы, с Владивостока приехали с частей командиры, а оказалось что?... Ну, ни к чему всё это было. Люди не пришли. Они думают, что сегодня твоего же сына в Чечню берут, а не моего. А в конце-то концов это – наша единая боль. Сегодня он маленький, а война-то длится, мама родная, долго. И поэтому в результате получается, что даже наши внуки могут пойти. Сегодня моему внуку 14 лет, и я, ну, даже, может быть, даже не сомневаюсь, что может случиться так, что мой внук пойдет в Афган. Вы понимаете, три года, вот, четыре пройдет, незаметно вот так пролетит. И кто знает, что сегодня с Афганом у нас случиться?..[63] ...Сегодня наши идут сыновья, завтра внуки пойдут. Вот, все... вот этот мир у нас... нет мира у нас никак. И вот это страшно...[64]

Когда я попытался узнать у Павлюковой, зачем нужно «идти» на войну – будь то «Афган» или Чечня, – и какие именно ценности мы там отстаиваем, она смутилась. С трудом подбирая слова, она отрывисто произнесла серию коротких фраз: «Да, вот... как бы... сказать это? Как бы выразиться-то? Чего-то у нас нет. Раньше мы за что-то были... Да, ну, ...нет какого-то идеала, ради чего мы живем. Ну, я, в общем-то, знаете, я патриот своей Родины. Ну, и для меня Россия все равно остаётся Родиной». Это апелляция к патриотизму как последнему и самодостаточному аргументу показательна: отсутствие жизненных идеалов и невозможность оправдать смерти сыновей дискурсивно трансформируются в термины национальной принадлежности, точнее – в термины национального пространства, которое «всё равно остаётся Родиной».

Подведу предварительный итог. Сложность *герменевтики боли*, активно практикуемой матерями, проблематичность их социальной организации, основанной на «смешении» и «сплавлении» аффекта и доступных средств общения, заключаются, прежде всего, в том, что такая политика жалости делает неприемлемыми публичные попытки проанализировать как источник страданий, так и причины, ведущие к постоянному воспроизводству утраты. Вокализация боли и обмен мнениями о потенциальных источниках этой боли оказываются социально, географически

[63] Интервью проводилось во время американских налетов в Афганистане осенью 2001 года.

[64] Интервью с С Павлюковой. АКСМ, Барнаул, октябрь 2001.

и дискурсивно изолированными. Основной целью диалогической циркуляции эмоций становится не информационный обмен, но стремление сформировать пространство для эмоционального со-участия[65] в ситуации социальной поляризации по поводу причин, вызвавших личные травмы. Став эффективным тактическим средством в условиях отсутствия стратегической политической цели, политика жалости в целом и герменевтика боли в частности выступили мощным механизмом формирования индивидуальной и коллективной идентичности.

Метонимии утраты

Как я уже отмечал, установка матерей на диалогизм боли и взаимность репертуара аффективных форм дает им возможность сформировать эффективную сеть социальных и эмоциональных отношений в ситуации, когда другие формы публичной само-репрезентации либо недоступны, либо невозможны. Такой акцент на эмоциональной составляющей политизации индивидуального травматического опыта, однако, требует дополнительной поддержки со стороны материальных артефактов, способных зафиксировать, объективировать, подтвердить понесенную утрату и материализовать характер эмоциональных социальных обменов. Активное участие матерей в создании Мемориала воинам, погибшим в «локальных войнах», издание Книг Памяти, открытие памятных досок и т.п. – все это может быть интерпретировано как часть общего стремления не столько «возместить» потерю сына, сколько материализовать ее следы.

И хотя многочисленные ритуалы и митинги, организованные матерями в Барнауле, безусловно, являются важным компонентом их деятельности, мне бы хотелось обратить внимание на иной, гораздо менее публичный опыт материализации потери, на опыт встраивания травмы в стилистику повседневной жизни. Внимание к подобным процессам, на мой взгляд, особенно важно для понимания того, как люди, испытавшие травму, находят с ней, так сказать, «общий язык» без какой бы то ни было помощи со стороны социальных или психотерапевтических служб. Иными словами, вопрос, который волнует меня в данной ситуации, касается того, как «нормализуется» травма.

Как я попытаюсь показать ниже, недоступность дискурса о гражданских правах или политической ответственности и неспособность/нежелание полагаться на терапевтический дискурс социальной помощи и реабилитации для артикуляции собственного травматического опыта нередко приводит матерей к активизации дискурса о памяти. Утраты матерей, спровоцированные государством, инкорпорируются в повсед-

[65] См.: Boltansky L. *Distant Suffering*… P. 42; Tsintjilonis Dimitri. Words of intimacy: Re-membering the dead in Buntao // *Journal of Royal Anthropological Institute*. 2004. Vol. 10. P. 376.

невную жизнь посредством активации «функции объектализации», как ее называет французский психоаналитик Андрэ Грин[66]. С помощью смысловых нагрузок[67] и психических восполнений[68] матери «вписывают» утрату в персонализированные материальные объекты, тем самым поддерживая уже сложившийся порядок *вещей* и – одновременно – формируя «длящуюся связь» с погибшими[69].

Память в данном случае действует не столько как «способ переоценки смысла прошедшего»[70], сколько как процесс включения прошлых травм в повседневные практики настоящего. В качестве одного примера процитирую письмо, адресованное С. Павлюковой. Автор письма – мать, сын которой, как и сын Павлюковой, погиб в конце 1980-х в Афганистане. Письмо хранится в Алтайском краевом музее локальных войн, не имеет даты, но ориентировочно относится к 1990–1992 гг.

> Добрый день моя милая Светлана Григорьевна и Григорий Герасимович большой привет сыну с семьей. А так-же примите большой привет от меня и от моей семьи. Владимира Игнатьевича Сережи и Ларисы. И все мы вам желаем только хорошее, плохое пусть уйдет далеко от вашего дома. Как вы поживаете мои хорошие. Как ваше здоровье. Светлана мы живем помаленьку, поплачу и опять живу. Жить надо ради памяти наших милых сыновей. Светлана милая моя [ваш сын] Костя в нашей семье вечно живой и живет вместе с нашим сыном. Вечером я их укладываю спать всех своих сыночков, а утром поднимаю и целый день живу памятью о их. Их прилетело со всего Союза 20 чел. в мое теплое гнездышко. Их мы должны помнить всех по именно. Это они заслужили. Проявив стойкость и мужество. Я часто задаю себе один вопрос?
> Почему все не так?
> Вроде все, как всегда…

66 Green Andre. *The Work of the Negative*. London, 1999. P. 85.

67 Ж. Лапланш и Ж.-Б. Понталис в своем Словаре по психоанализу так определяют «нагрузку»: нагрузка (нем. *Besetzung*; франц. *investissement*; англ. *cathexis*) – «приложение некоторой психической энергии к представлению или группе представлений, к части тела, к предмету и т.п.» Лапланш Ж., Понталис Ж.-Б. *Словарь по психоанализу* / пер. Н. Автономовой. М.: Высшая школа, 1996. С. 239.

68 О природе восполнения см. у Ж. Деррида: «Восполнение есть то, что добавляется, это избыток, полнота, которая обогащает другую полноту… Но восполнение восполняет, т.е. добавляется лишь как замена. Оно вторгается, занимая *чужое место*; если оно и наполняет нечто, то это нечто – пустота. Оно способно представлять или изображать нечто лишь потому, что наличие изначально отсутствует». Деррида Жак. *О грамматологии* / пер. Н. Автономовой. М.: Ad Marginem, 2000. С. 295–296.

69 О длящейся связи (*continuing bond*) в современных исследованиях скорби и смерти подробно см.: Klass D., Silverman P.R. and Nickman S.L. *Continuing Bonds, New Understanding of Grief*. Washington, 1996.

70 Kenny Michael G. A Place for Memory: The Interface Between Individual and Collective History // *Comparative Studies in Society and History*. 1999. Vol. 41(3). P. 434.

Тоже небо, опять голубое.
Тот-же лес, тот-же воздух
И та-же вода. Только они
наши милые ребята не
вернулись из боя.

Но так устроена жизнь. Светлана получила квартиру от военкомата 50%. Въезжать будем к 7 ноября. Милости прошу в гости ко мне. Светлана я очень прошу пришлите мне фото Кости. У меня есть но очень маленькое. Я делаю альбом «Память ребятам отдавшим жизнь за свободу Афганистана». И на тумбочку тоже надо мне Костю. Всех я поставлю на тумбочку в рамочки, а кругом цветы. Кварт. на 9 эт. в 12-и этажном доме в центре Омска. 2х комн. 32 кв.м. Лариса учится на втором курсе в училище. 2 месяца отрабатывала практику в Краснодарском крае убирали овощи и фрукты. Приехала 29 августа. Пишите как вы живете. Как ваши внуки. Пишет-нет вам письма Любушка. Будете ей писать письмо, большой материнский привет ей передайте от меня. Напишите, что Костю и её помнят и знаю и ждут в гости в г. Омске на Иртыше. Светлана милая моя береги себя. Меньше плачь. Лишний прожитый день, это лучшая память для наших ребят. Это мы лишний цветок посадим и унесем на могилку нашим дорогим сыночкам. Очень тяжело, слов нет. Но жить надо. Стиснув зубы от боли жить, жить, жить. Жить памятью наших детей. Досвидания мои милые. Крепко обнимаю и жду ответа.



Ил. 6. *Репрезентация погибших становится организующим принципом, вокруг которого формируется сообщество утраты. Могила солдата, погибшего в Чечне.* Барнаул, 2004 г. Фото автора

С уважением Любовь Ивановна. Г. Омск[71] (**ил. 6**)

Это письмо – безусловно, не исключение в коллекции музея, насчитывающей более 200 писем матерей. В большинстве из них тема утраты и боли постоянно переплетается с темой повседневных событий, с описанием новых квартир, телевизоров, холодильников, урожаев картошки,

[71] Фурцева Любовь Ивановна. Письмо С.Г. Павлюковой. Без даты. Фонд С.Г. Павлюковой (не разобран). АГКМ, Барнаул.

болезней или погоды. Травматический опыт в этих письмах постоянно пульсирует – то уходя в тень, то проявляясь в качестве основной темы. Локализовавшись во множестве материальных вещей, травма оказывается, тем не менее, «разбитой» на многочисленные объекты привязанности.

Подобная стратегия нормализации утраты – путем ее локализации и фрагментации, – однако, не должна скрывать и еще одного важного механизма, с помощью которого артикулируется и позитивируется потеря. Речь идет о серии социальных обменов, обозначенных в письме (квартира, фотографии, визиты, цветы); обменов, которые инициированы утратой. Травма обретает форму циркуляции эмоций, носителем которых становятся материальные объекты.

В отличие от многочисленных исследований, указывающих на то, что травматический опыт обычно становится объектом активного психического и дискурсивного цензурирования и вытеснения, превращаясь в итоге в «темное пятно», в опыт, который сопротивляется символизации[72], в данном случае травма действует как основной структурирующий механизм текста, как основной нарративный прием, который, собственно, и сводит воедино разорванную историю. Утрата – не вытесненная, но и не восполненная – перенесена здесь в иную плоскость. Обмены в данном случае не связаны напрямую с компенсацией – т.е. с определением «правильного» материального эквивалента, способного либо «оправдать» смерть, либо репрезентировать ее. Скорее, обмены – т.е. постоянная циркуляция эмоций, дискурсов и предметов – выполняют тут роль «способа символизации, который одновременно и экономичен, и значим»[73], формируя в итоге цепь актов публичного признания утраты. Приведу ещё один пример из той же самой коллекции писем. Письмо написано в апреле 1999 г.:

> Дорогая Светлана Григорьевна… 15 февраля ездили в [районный центр] Ключи поминать своих детей. Там нам дали деньги. Были в церкви, поставили свечи, ездили на кладбище, ходили к памятнику и потом поехали в столовую поминать. А у моего сына были 12 февраля. Приехали с поляны, съездили на кладбище, потом поехали на поляну, там был концерт пели песни про Афганистан. От совхоза дали 2 кг пшена, 1 кг гречки, 1 пачку чая. Вдовы положили цветы на кладбище. Я тоже положила цветы к памятнику в Ключах. На щёт лечения у меня ничего не получится. Сейчас огород сажать в мае будем. Пахать огороды. Мне бы так поехать в Ключи, там бы купить лекарство. Я бы дома пила. Когда с Ключей приезжали в поляну, привозили мне льготные удостоверения, я у них спросила, можно у них в Ключах взять ликарство, они мне сказали

72 См., например: Caruth Cathy, ed. *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore, 1995.

73 Goux Jean-Joseph. *Symbolic economies After Marx and Freud*. Ithaca, 1990. P. 4.

один раз в год, и то ево там нет. Вот и все лекарство. Пока ходим, будем ходить, когда не сможем ходить, тогда будим лечица. Я живу с сыном, сын один без жены. А сейчас начнёца пахота, он тракторист. Надо сумки готовить в степ. У меня все. Досвидание.

Жабина 1999, 24.04. Ключи.

Слияние символического и материального/экономического в этих обменах (деньги–свечи–столовая–песни–гречка–цветы–лекарства) может быть объяснено и ещё одним фактором. Стремление матерей к общественному *признанию* их травм и страданий нередко реализуется в ситуации, когда собственно достоверное *знание* того, что произошло, невозможно. Во многих случаях матери не знают обстоятельств гибели своих сыновей. В ряде случаев – они никогда не видели их тел. Как писала в одном из писем мать погибшего: «Нам осталось от сыновей боль, гордость и орден»[74]. В этой ситуации доместикация травмы, её де-политизация и ре-контекстуализация в знакомых рамках повседневной жизни становится единственной стратегией символизации, которая имеет смысл.

Сходная стратегия воспроизводства значимых объектов была использована матерями и ещё в одном типе текстов – в сборниках некрологов солдат с Алтая, погибших в Афганистане и Чечне. Сборник *Сыны Алтая*, первая Книга Памяти, опубликованная КСМ в 1992 г., содержит 144 биографии и фотографии солдат с Алтая, которые погибли во время войны в Афганистане. В определённой степени Книга стала текстуальным эквивалентом коллективного захоронения, своеобразной модификацией «братской могилы», избежавшей традиционной участи групповой анонимности. По словам Павлюковой, публикация Книги стимулировала физическую консолидацию останков солдат. Книга нередко используется матерями в качестве сильного визуального довода в дискуссии с властями; она часто упоминается в письмах. Матери и ветераны приносят Книгу на митинги памяти.

Стилистически Книга Памяти представляет собой соединение двух основных традиций. Форма книги во многом повторяет эстетические каноны официальной мемориализации погибших в годы Великой Отечественной. Как и в многочисленных буклетах, плакатах и наборах открыток советских времен, небольшие стандартные фотографии погибших в *Книге Памяти* сопровождаются их краткими биографиями. Содержание описания, однако, следует иной, менее формальной традиции Солдатского («дембельского») альбома, с его вниманием к неофициальной составляющей в армейской жизни солдата[75]. Биографии-

[74] Фурцева Любовь Ивановна. Письмо С.Г. Павлюковой. Без даты. Фонд С.Г. Павлюковой (не разобран). АГКМ.

[75] О солдатских альбомах см.: Банников Константин. *Антропология экстремальных групп: Доминантные отношения среди военнослужащих срочной службы Российской армии*. М., 2002. С. 205–216; *Дембельский альбом: Рус-*

некрологи не отличаются разнообразием, их большая часть строится по следующей модели:

> Мазурин Сергей Петрович. 18.04.60 – 10.07.80.
> Перед уходом в армию Сергей своими руками сделал колодец: «Это для тебя, мамулька. Будешь воду набирать и вспоминать меня». А ещё хранит Александра Ивановна часы, которые купил Сережа с первой получки, заработанной на каникулах после седьмого класса. Сережа летом не любил бездельничать: то на поливе, то на закладке силоса работал. Домашней работы тоже не стеснялся. После восьми классов поступил в СПТУ-75, получил там специальность тракториста-машиниста широкого профиля. Новый, 1980 год Сергей встретил в Афганистане. Об этом факте родители узнали только в марте. До этого приходили письма со странными обратными адресами. Последнее письмо пришло в конце июня, в котором Сережа обмолвился, что часть передвигается в сторону пакистанской границы. Следом написал командир части: «Подробностей мы сообщить не можем, нельзя, могу сказать одно: Ваш сын при выполнении боевого задания показал образец мужества и отваги… Личных вещей по ряду обстоятельств не осталось. Фотографию постараемся выслать…» Таковы в те годы были тексты «похоронок».
> Младший сержант Мазурин был наводчиком орудия. Места службы – Кабул, Кандагар, Газни. Скончался от потери крови на поле боя.
> Похоронен на родине – в селе Веселоярск Рубцовского района.
> Награжден орденом Красной Звезды (посмертно)[76].

В этих биографиях – с их стремлением к персонализации текста при минимуме индивидуальных деталей – не содержится ни политических обвинений властям, ни традиционных попыток героизировать смерть солдат. В ситуации, когда «личных вещей не осталось», а «подробностей гибели сообщить нельзя», стремление осознать глубину утраты неизбежно трансформируется в попытки переоценить то, что сохранилось[77]. Метонимическая логика этих следов утраты («колодец», «часы») в итоге производит двойной эффект: акцентируя *связь*, метонимии утраты позволяют в значительной степени маргинализировать смерть[78]. Принципиальным здесь оказывается способность «удержать» означающее («след утраты»), чётко осознавая при этом, что ни означаемое («смысл утраты»), ни референт («объект утраты») уже никогда не будут доступны.

ский Арт Брют. Между культурой и книгой художника / под ред. Михаила Карасика. СПб., 2001.

[76] *Сыны Алтая. Книга Памяти*. СПб.: Лениздат, 1992. н.с.

[77] См. подробнее: David Eng and David Kazanjian. Introduction: Mourning Remains // Eng and Kazanjian, eds. *Loss*…

[78] Derrida Jacques. *The Work of Mourning* / ed. by Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Chicago, 2001. P. 61.

В отсутствие схемы, способной оказать в постсоветских условиях мифологизирующую или идеологическую поддержку[79], травма, ставшая последствием государственной политики, находит выражение в виде обычной, повседневной жизни, которая оказалась прерванной. И вряд ли случайным является то, что именно эта частная жизнь, именно этот повседневный порядок вещей становится той моделью, на базе которой и строится гражданская деятельность. Созданное вокруг темы смерти сообщество эмоциональной поддержки становится для многих матерей единственной нитью, способной вывести их из состояния социальной изоляции. Екатерина Николаева, оформившая Комнату Памяти, объясняла в интервью:

> ...Когда мы это все оформили, мы пригласили родителей на открытие нашей Комнаты Памяти. И пришел к нам батюшка сюда, батюшка нам вот эту вот икону подарил, Пресвятую Богородицу, Мать Успенья подарил. Освятил нам комнату эту. Ну, и после этого стали к нам родители приходить. Они и до этого к нам ходили, но только после конференции стали к нам родители ходить чаще. Ну как, ну не все, конечно, но многие приходят. Вот мать, она дома, не с кем ей помянуть сына, у нее душа заболела, чего-то у нее не хватает, она сюда идет. Она пришла сюда со своим узелочком, там конфет, печенья принесла, ну, бывает иногда и с бутылочкой, конечно, не без этого. Вот мы сядем, по 50 грамм, мы здесь никто не пьем, ну, как Ольга говорит: «Чисто символически, по 50 грамм». Выпьем, помянем, ну, а этого ребенка мы помянули и одновременно всех, вот. Свечки зажгли, постояли, все. И мама вытерла свои слезы и както заулыбалась и домой пошла лучше, ей легче, вот... А я вот теперь вот этим комитетом и живу. Сюда вот бегу. Если я не пришла, то все... Ну, бывает иной раз, а бывает и два, и три раза прибежишь в неделю, смотря по обстановке: как дома, как это на даче. На даче отиралась, естественно сюда реже ходила, сейчас дача кончилась, так чаще сюда бежишь. Скучаю по своим женщинам, по мальчишкам. Придешь, вот както пообщаешься с ними и легче. С сыном поговоришь... ну, вроде бы и легче. Свечку поставишь, к стендам подойду, поглажу его [фотографию]. Сразу мне сделали наверх [т.е. повесили фотографию в верхний ряд], ему вверху как бы лучше. Я его сверху сняла пониже, только чтоб рукой достать до него, сыночка своего.

Столкновение со смертью без поддержки ритуалов нередко означает, что «перед лицом смерти авторитетом становится не традиция, но сам человек (the self)», как отмечает социолог Тони Уолтер[80]. В итоге – в

[79] Подробную дискуссию об отсутствии адекватного символического оформления постсоветского пространства см. в моих статьях: Oushakine Serguei. In the State of Post-Soviet Aphasia: Symbolic Development in Contemporary Russia // *Europe-Asia Studies*. 2000. Vol. 52 (6). P. 991–1016; The Quantity of Style: Imaginary Consumption in the Post-Soviet Russia // *Theory, Culture and Society*. 2000. Vol. 17 (5). P. 97–120.

[80] Walter Tony. *The Revival of Death*. London, 1994. P. 188.

отсутствие единого стиля или обычаев – красная звезда в Комнате Памяти мирно соседствует с иконой Богородицы, пластмассовые красные гвоздики – с церковными свечами. На мой взгляд, именно этот «семиотический волюнтаризм» (semiotic volunteerism)[81], эти фрагментированные, но смежные отношения с реальностью, установленные при помощи материальных объектов – тех самых значимых предметов, которые, однако, в состоянии сформировать связную, но не обязательно последовательную картину, – и позволяют матерям выстоять в ситуации, лишенной символического порядка. Следы без референта, эти объективированные продукты символизации тем не менее устанавливают границы поля социальных отношений, формируют контекст и даже иногда служат руководством к действию.

Производство предметов, замещающих утрату, может объяснить, почему скорбь в данном случае не сопровождается постепенным ослаблением болезненного переживания потери, как это, например, предполагают традиционные трактовки травмы. Осцилляция матерей между материальными означающими и отсутствующими референтами позволяет им оставаться с «мальчишками» в постоянной контакте («рукой достать») и тем самым локализовать свою утрату. Но это ритуализированное воспроизводство эмоционального опыта травмы, этот эстетизированный акцент на утрате и скорби одновременно делает риторически неуместными вопросы о политических решениях, которые привели к этим смертям.

Зал Памяти воинов, погибших в Афганистане, – часть постоянной выставки в Алтайском государственном краеведческом музее в Барнауле, является, пожалуй, одним из наиболее ярких примеров подобной тенденции воспринимать и конструировать публичное пространство как мозаику политического символизма и частной жизни. Зал был открыт в начале 1990-х, и две его комнаты содержат стандартные приемы из советской практики мемориализации. Часть стены занята традиционной витриной с капсулами, наполненными землей с могил солдат на кладбищах края. В центре одной комнаты находится галерея стандартизированных фотографий погибших. Наконец, есть здесь и вполне ожидаемый планшет с анонимным стихотворением, озаглавленным *Родине*. Написанный от лица погибшего солдата, стих обращается к тем, кто выжил:

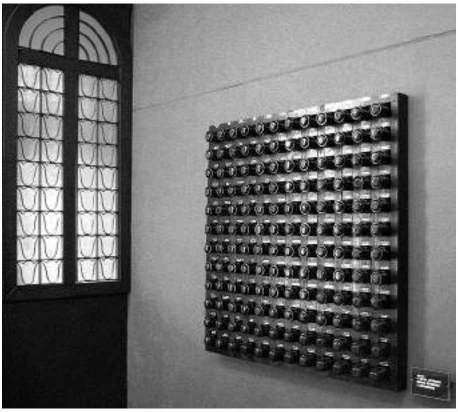
> Помяни нас, Россия, в декабрьскую стужу, Перед тем, как собраться за праздничный стол.
> Вспомни тех, кто присягу тебе не нарушил, Кто берег тебя вечно, и в вечность ушел.
> Помяни нас, засыпанных пеплом и пылью, Пулеметами врезанных в скальную твердь.

---

81 Certeau Michel de, Giard Luce and Pierre Mayol. *The Practices of Everyday Life. Vol.2: Living and Cocking*. Minneapolis, 1998. P. 32.

Запиши нас в историю горестной былью. И рубцом материнское сердце отметь….

Одновременно в Зале Памяти размещены объекты, не вписывающиеся в традиционный музейный формат. В углу одной комнаты, например, была развернута палатка, в которой спали солдаты во время войны в Афганистане. Оконные рамы были оформлены в виде крестов с силуэтами черных тюльпанов, символизирующих самолеты, транспортировавшие гробы с телами погибших солдат в Советский Союз (**ил. 7**). Религиозный символизм отражался и в расположении ламп на потолке (**ил. 8**) и в подсвечниках, которыми сопровождались фотографии погибших солдат (**ил. 9**).


Ил. 7. *Черные тюльпаны и черные кресты: конные рамы (слева). Капсулы с землей с родины алтайских солдат, погибших в Афганистане (справа).* АГКМ. Барнаул. Фото автора. 2006 г.

Куратор выставки настаивала в интервью, что религиозную символику в (государственном) музее не стоит воспринимать буквально: многочисленные кресты призваны символизировать «надежду в самом широком смысле этого слова»[82]. В свою очередь, одна из матерей описала посещение Зала так: «И вот, в праздники заходим, каждому можем зажечь свечу. Это зал – Зал Памяти. То есть включается «*Аве, Мария*» там или что-то еще, и все начинается…»


Ил. 8. *Кресты освещения.* АГКМ. Барнаул, 2002 г. Фото автора. 2006 г.

Отсутствие гражданского дискурса и/или аналитической дистанции, способной придать потерям социальный смысл, таким образом, компенсируется при помощи сентиментальной хореографии визуальных и аудиосредств. Политическое насилие превращается

[82] Интервью с Ириной Дуниной, куратором краеведческого музея. Барнаул, март 2002 г.



Ил. 9. *Музей как светская церковь: подсвечники у портретов погибших солдат.* АГКМ. Барнаул, 2006 г. Фото автора

в личную травму, а музей – в место скорби, в своеобразную светскую церковь.

Нехватка легитимирующих политических сценариев, способных придать смерти сыновей определённое общественное звучание, является важной причиной обозначенной тенденции к де-политизации. Тем не менее неразвитость политического дискурса вряд ли может объяснить, почему деполитизация реализуется в форме «объектализации», т.е. путем создания устойчивой эмоциональной связи между матерями, с одной стороны, и материальными объектами – с другой. На мой взгляд, работы Дональда Винникотта, британского психотерапевта и психоаналитика, содержат полезную теоретическую схему, способную объяснить суть тенденции, обозначенной матерями.

В работе *Использование объекта и построение отношений через идентификацию* Винникотт проводит разграничение между двумя типами практики. Под *объектными отношениями* психотерапевт понимает такое взаимодействие между индивидом («субъектом») и предметом/представлением («объектом»), в ходе которого происходят «определенные изменения в личности». В результате подобных изменений «в личности» объект наделяется («нагружается» и «восполняется») персонально значимыми воспоминаниями, ассоциациями и фантазиями. Важным для Винникотта является то, что, формируя с помощью операций проекции и идентификации узы аффективной привязанности к объекту, «субъект опустошен до такой степени, что часть субъекта обнаруживается в объекте. Хотя при этом субъект обогащается в эмоциональном плане»[83].

Разумеется, наблюдение Винникотта во многом очевидно и знакомо любому, кто испытал потерю любимого предмета или сталкивался с примерами политики идентичности. Важность объекта привязанности, как правило, определяется его способностью выступать в форме «экрана», который способен удерживать проекции индивидуальных фантазий и воображаемых конструкций. Понятно, что объектные отношения важны для Винникотта не только как пример бытового фетишизма. Главным для него является принципиальное отличие «*объектных отношений*»

[83] См.: Винникотт Дональд. *Игра и реальность*. М., 2002. С. 158.

от другой формы взаимодействия, которая также сфокусирована на объекте идентификации. Понятие «*применение объекта*», сохраняя во многом сходства с «*объектными отношениями*», позволило Винникотту акцентировать роль *объекта* в динамике отношений между индивидом и предметом. Как отмечал психоаналитик:

> …когда я говорю о применении объекта, я принимаю объектные отношения как данность, но добавляю новые качества, которые затрагивают природу поведения самого объекта. Например, объект, чтобы его можно было использовать, должен быть реальным, являться частью внешней, разделённой между людьми реальности, а не нагромождением проекций. …Отношения можно описать с точки зрения субъекта, который отделен от окружающего мира, а применение – лишь исходя из того факта, что объект существовал всегда и независимо от субъекта[84].

В своих работах Винникотт неоднократно подчеркивает, что переход от фантазматических «объектных отношений» к реалистическому «применению объекта» предполагает определенную уверенность в окружающем пространстве, определенную способность субъекта картографировать мир за пределами его фантазий и эмоций, определенное желание декодировать разнообразные контексты, частью которых и являются объекты привязанности. Удачная навигация такого переходного пространства, указывает Винникотт, «зависит от переживаний, которые ведут человека к доверию»[85]. Отсутствие доверия, как и ситуация блокированного «перехода», может вести к «чрезмерной эксплуатации» объектов фантазматической/эмоциональной привязанности[86].

Модель объектных отношений, предложенная Винникоттом, на мой взгляд, позволяет концептуализировать способ символизации утраты, используемый матерями. В отсутствие доверия к «внешнему миру» и «разделённой» реальности формирование индивидуальных и групповых идентичностей матерей происходит во многом при помощи реконтекстуализации утраты. В ходе проекций материальные объекты превращаются в символические – метонимические – свидетельства гибели сыновей. В то же самое время материальный характер этих свидетельств позволяет встраивать их в рутину повседневной жизни. Демонстрируя и объективируя наличие существенной эмоциональной связи между индивидом и предметом, объектные отношения, тем не менее, развиваются как событие *внутренней* жизни индивида, с трудом приобретая более широкий социальный смысл. Эмоционально заряженная герменевтика боли становится подавляющей формой коммуникации с окружающим пространством.

---

[84] Дональд Винникотт. *Игра и реальность*. С.159–160.
[85] Там же. С. 186.
[86] Там же.

И все же, как я пытался показать, подобное использование эмоций в политике имеет вполне определенный положительный эффект. Деятельность провинциальных КСМ стоит рассматривать не только с точки зрения мобилизационных способностей этих Комитетов. Не менее важным является и то, что политика жалости и практики локализации травмы, рассмотренные выше, служат, прежде всего, одним из немногих доступных средств, с помощью которых матери смогли преодолеть свою разрозненность и социальную изоляцию. Как отмечал Эмиль Дюркгейм: «Единение в скорби – это тоже единение»[87].

87 Durkheim Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York, 1967. P. 448.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКАЯ СПРАВКА

1. Слова желания: антропология репрезентаций пола.

Переработанный вариант послесловия Слова желания // *Эротизм без берегов*. Сб. статей / под ред. М. Павловой. М.: НЛО, 2004. С. 456–476.

2. После модернизма: язык власти или власть языка.

Статья впервые опубликована в журнале *Общественные науки и современность* (1996. № 5. С. 130–141).

3. Поле пола: в центре и по краям.

Статья впервые опубликована в журнале *Вопросы философии* (1999. № 5. С.71–85).

4. *Пол*-итическая теория феминизма.

Статья впервые опубликована в журнале *Вопросы философии* (2000. № 5. С. 27–52).

5. Пол как идеологический продукт: о некоторых направлениях в российском феминизме.

Статья впервые опубликована в сокращенном виде в журнале *Человек* (1997. № 2. С. 62–75).

6. Потолок *Lady*-ной.

Рецензия на книгу: *Потолок пола*. Сб. статей / под ред. Татьяны Барчуновой. Новосибирск: НГУ, 1998.

Впервые опубликована в журнале *Социологический журнал* (№ 1, 1998).

7. Количественный стиль: потребление в условиях символического дефицита.

Статья впервые опубликована в журнале *Социологический журнал* (1999. № 3/4. С. 235–250). URL: http://www.nir.ru/socio/scipubl/sj/sj3-4-99ush.html

8. Капитализм с человеческим лицом, или О профессионализации продажности.

Статья впервые опубликована в сборнике *Vater Rhein und Mutter Wolga: Diskurse um Nation und Gender in Deutschland und Russland* (Herausgegeben von Elisabeth Cheaure, Regine Nohejl, Antonia Napp. Würzburg: Ergon, 2005. S. 517–545).

9. «Человек рода он»: знаки отсутствия.

Сокращенный вариант предисловия к сборнику: *О муже(N)ственности*. Сб. статей / под ред. С. Ушакина. М: НЛО, 2002. С.7–40.

10. Видимость мужественности.

Статья впервые опубликована в *Русском журнале* (15 декабря 1997 г.). http://old.russ.ru/journal/media/97-12-15/usakin.htm

11. Познавая в сравнении: о евростандартах, мужчинах и истории.

Рецензия на книгу: Barbara Evans Clements, Rebecca Friedman and Dan Healey, eds. *Russian Masculinities in History and Culture.* New York: Palgrave Publisher Ltd., 2002.

Впервые опубликована в журнале *Новое литературное обозрение* (2003. № 64. С. 334–345).

12. Нити-ячейки-сети: семья как методологическая проблема.

Сокращенный вариант предисловия: Место-имени-я: семья как способ организации жизни // Ушакин С., ред. *Семейный узы: модели для сборки. Сб. статей в двух томах.* М.: НЛО, 2004. Т. 1. С. 7–54.

13. Вместо утраты: материализация памяти и герменевтика боли в провинциальной России.

Сокращенная версия этой статьи была впервые опубликована в журнале *Ab Imperio* (2004. № 4. P. 603–639).

Научное издание

УШАКИН Сергей

ПОЛЕ ПОЛА

Ответственный за выпуск *Л.А. Малевич*
Корректор *Е.В. Савицкая*
Компьютерная верстка *О.Э. Малевича*
Художник *А.М. Пигальская*

Издательство
«Европейский гуманитарный университет»
г. Вильнюс, Литва
www.ehu.lt
e-mail:office@ehu.lt

ООО «Вариант»
109093, г. Москва, ул. Б. Серпуховская, д. 44, оф. 19
e-mail:a1605@mail.ru

Подписано в печать 09.04.2007 г. Формат 60х90 $^{1}/_{16}$.
Бумага офсетная. Гарнитура «OfficinaSans».
Уч.-изд. л. 18,5. Усл. печ. л. 20.
Тираж 500 экз. Заказ №

Отпечатано в ОАО «Московская типография № 6»
115088, г. Москва, Южнопортовая ул., 24